



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Ciências Sociais e Humanas

O debate teológico-político entre Carl Schmitt e Eric Peterson Considerações sobre a teologia política contemporânea

Ivo Sanches Cerdeira

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Ciência Política
(2º ciclo de estudos)

Orientador: Professor José Manuel Santos

Covilhã, Outubro de 2012

Resumo

No primeiro capítulo abrirei com uma breve biografia de Schmitt, assim como hei-de fazer no início do segundo capítulo para Peterson; depois tratarei da sua primeira tese, a da soberania, em seguida do debate entre normativismo e decisionismo, em penúltimo do liberalismo enquanto despolitização, e no fim da tese teológico-política. No segundo capítulo, por seu lado, após a biografia que já falei, tratarei do monoteísmo enquanto problema político, seguido do monoteísmo e da monarquia divina enquanto propaganda, depois a reserva escatológica como impedimento da correspondência Deus-Rei, e finalmente do trinitarismo cristão como impedimento da analogia entre monoteísmo e monarquia divina. No terceiro capítulo e último, que não comportará subdivisões, abordarei finalmente a resposta que a Peterson dá Schmitt.

Palavras-chave

Teologia Política; soberania; normativismo; decisionismo; liberalismo; despolitização; monoteísmo; monarquia; escatologia; trinitarismo.

Abstract

In first chapter I will start with a short biography of Carl Schmitt, as I will do in the beginning of chapter two with Peterson; then I'll study his first thesis, the one regarding sovereignty, then the debate between normativism and decisionism, before ending liberalism as depoliticization, and lastly his politico-theological thesis. In chapter two, after the already mentioned biography, I'll study monotheism as a political problem, followed by monotheism and divine monarchy as propaganda, then eschatology as an obstacle to God-King correspondance, and lastly christian trinitarism as an obstacle to the analogy between monotheism and divine monarchy. In chapter three and last, which will comport no subdivisions, I'll study the answer that Schmitt gave to Peterson.

Keywords

Political Theology; sovereignty; normativism; decisionism; liberalism; depoliticization; monotheism; monarchy; eschatology; trinitarism.

Índice

Introdução	1
1- A tese Schmittiana	11
1.1- Biografia de Carl Schmitt	11
1.2- A tese da soberania	12
1.3- Decisionismo e normativismo	22
1.4- O liberalismo enquanto depolitização	26
1.5- A tese teológico-política	31
2- A tese petersoniana	37
2.1- Biografia de Erik Peterson	38
2.2- O monoteísmo enquanto problema político	39
2.3- Monoteísmo e monarquia divina enquanto propaganda	43
2.4- A reserva escatológica como impedimento da correspondência Deus-Rei	46
2.5- O trinitarismo cristão como impedimento da analogia entre monoteísmo e monarquia divina	48
3- A resposta de Schmitt a Peterson	52
Conclusões	55
Bibliografia	70

Introdução

Começo este trabalho com a impressão receosa de que com ele me proponho ao de Sísifo e de Tântalo conjuntamente - pois não bastavam as dificuldades que necessariamente encontraria num ensaio sobre política para que destemidamente quisesse fazê-lo também sobre religião. Vale-me no entanto que pouco saiba de futebol para que o não inclua igualmente nestas páginas, o que reconheço que seria uma tarefa sobre-humana.

Em todo o caso a relação da política com a religião é algo que me interessa muito, e espero que das dificuldades possa fazer gozo, bem como perceber um pouco mais desta conjunção de extrema importância. Partindo aliás da concepção popular de que ambas se não devem misturar, só com estranheza posso dar conta de que no dia-a-dia elas caminham atualmente de mãos dadas, ou melhor dizendo, por caminhos iguais: pois tenho ainda bem presente a recente polémica da supressão de feriados religiosos em Portugal que tanto deu que falar a jornais e especialistas, com recuos e concessões do Estado português à Igreja Católica, e vice-versa; ou as palavras desse capelão das Forças Armadas, exortando aos militares para que cumpram o que deles pede a Constituição, ou seja, que não deixem perder em Portugal o regime democrático; ou então a constante intervenção política do Cardeal português, tanto em conferências como em espaços públicos televisivos. Mesmo no estrangeiro dei conta de que política e religião se imiscuíam, e de que tal não era somente um sintoma nacional: ora com esse país da Europa negando que no seu solo se construíssem mais mesquitas, ora com essoutro obrigando as mulheres a vestirem todas por igual em espaços públicos, posto que as de uma religião vestiam de um modo, e as de outra fé, de modo diferente; ora enfim com a questão se se deveria ou não de incluir na Constituição da União Europeia um artigo que dissesse que a sua matriz fundacional era a cristã. No mundo, aliás, o mesmo cenário: partidos políticos com nome cristão, outros islâmicos; um Estado católico, um Estado judaico, vários muçulmanos; democracias em Estados de uma fé, regimes corruptos em Estados doutro credo; independentemente da confissão, religiosos sempre presentes em cerimónias de tomada de posse de governos, que já no tempo de campanha política haviam acompanhado; e aparentemente um estado de guerra entre nações de religiões diferentes, cada uma chamando à outra de lado do Mal. A própria introdução do primeiro relógio de torre na campânula de uma igreja, que pela história sabia ter ocorrido em Milão, no ano de 1335, parecia-me uma clara confusão de religião e política, visto que a partir de então não havia desculpa para os cidadãos se atrasarem.

De facto a união do transcendente com a realidade que na síntese teológico-política se encontra é em si uma realidade flagrante, e pela suposição de que apenas poderia compreender bem a política quis abordá-la aqui no seu conjunto com a religião. Parece-me aliás que a ser possível uma investigação dos tempos remotos da Humanidade, que a origem destas duas áreas tratasse, a estabeleceria em simultâneo, tanto mais que nessa época

afastada uma seria o espelho da outra, com ritos semelhantes, e o mesmo fim - a preservação terrena do equilíbrio cósmico tal qual um deus criador estabeleceria. Terá sido somente muito depois, parece-me, com a evolução de uma e da outra, que ambas se separaram da unidade primitiva sem que, contudo, se tornassem duas entidades distintas, com religião servindo-se da política como no caso dos sacerdotes do Antigo Egito, ou com política servindo-se da religião, como do medo Déjoces conta Heródoto, o qual estabelece distância com o seu povo para que, “antes por o não verem, o tivessem na conta de um ser à parte.”¹

Escolhi portanto dois autores que pela sua proeminência na temática da teologia política do século XX mais se destacaram, Carl Schmitt e Erik Peterson, e também porque cada um apresentou uma teoria oposta à do outro, com o primeiro defendendo o recuo à teologia política e o outro arguindo pela sua falta de validade atual - pelo que assim poderei conhecer ambas as partes e tecer as minhas próprias conclusões com melhor entendimento, tanto mais que não quero que comigo se dê o mesmo caso daquele infeliz mal casado que dizia não perceber a sua esposa, posto que em casa era só ela quem falava. Procurarei igualmente acrescentá-los com outros pensadores e outros pontos de vista, a fim de poder ajuizar melhor.

Ora sendo o propósito do trabalho tratar a problemática da teologia política na contemporaneidade há que primeiro esclarecer tal conceito segundo a sua definição, a sua origem, o seu percurso histórico, e segundo a dificuldade que em todos estes parâmetros apresenta.

A sua definição resulta da relação entre os dois conceitos básicos que a compõem, teologia e política, ambos termos gregos para “ciência da divindade” e “arte de governar a cidade”, respetivamente, e ambos termos cuja essência parece não se combinar, mas antes tomar, de cada lado, posição contrária à outra - pois regula a “arte política” um subjetivismo que o dogmatismo da “ciência de Deus” nega, afirmando-se a primeira por argumentos causais contra o argumento da autoridade e da fé da segunda, sendo aliás esta principalmente transcendente e imanente a outra - mas em boa verdade essa mesma “arte política”, por se ocupar especialmente do humano, e da sua regulação, não pode alhear-se daquilo que, no humano, se relaciona com o divino, do mesmo modo que essoutra “ciência da divindade” tem que obrigatoriamente incluir todas as manifestações terrenas e humanas, ou seja, a política. Desta oposição e reunião resulta portanto a primeira e mais importante dificuldade com que a expressão composta “teologia política” nos desafia, que é a da estipulação do justo valor dos dois termos que a compõem, e que parece ser o principal esforço epistemológico de tal disciplina: ora privilegiando a política sobre a teologia, ora o inverso, ora ambos os conceitos

¹ Heródoto, *Histórias*, I, 99.2, consultado em 18 de Outubro de 2012 no sítio http://books.google.pt/books?id=YTCrx1KB3HQC&printsec=frontcover&dq=herodotus+histories&source=bl&ots=0YvRd0r_dF&sig=bUucyDBm5w17A1CtD3HXypovr5Y&hl=pt-PT&sa=X&ei=RuiEUMeAH6Kp0QWZnIGwBA&redir_esc=y

vingando em pé de igualdade, e complementando-se; e desta oposição resulta igualmente, bem como destes três gêneros de relações possíveis entre “teologia” e “política”, visto mais não poder haver matematicamente, que os três tenham sido paradigmas da história da teologia política, e que as etapas evolutivas desta ciência se conheçam por terem refletido melhor ou pior, mas nunca indefinidamente, um deles: ora uma “política da teologia”, que se dá quando a governação terrena se submete ao mando religioso e divino, ora uma “teologia da política”, tida quando este mando religioso e divino possa ser recusado em favor de outro civil que mais favoreça a governação, ora uma “teologia política” em sentido próprio, reconhecida por tanto se aplicar às questões políticas e filosóficas que por si só a teologia levanta, como à matéria teológica que a política, enquanto fator de ordenamento humano, necessariamente por si própria também apresenta. Para designar os três moldes deste regime tripartido, e falando no âmbito da teologia política cristã, Scattola chama-lhes “uma igreja sem império”, “um império sem igreja”, e “uma igreja com um império”².

No que concerne à origem desta teologia política, novo dilema: pois se o mundo ocidental e, particularmente, teólogos e políticos fazem coincidir o seu nascimento com o advento do Cristianismo, poderá perguntar-se porque não anteriormente, se política há desde que há homens, e deuses, ou seja, teologia, também desde que há homens existe, pelo menos a crer em Xenófanes de Colófon; ademais, a ser a política ordenamento terreno, e a teologia o que o ordenamento divino concebe, e a terem sido as primeiras sociedades terrenas ordenadas segundo o molde de uma sociedade divina, nas quais o dirigente ou dirigentes representava um deus ou deuses, monarcas universais, como espelho do universo harmonioso que se visava imitar, fica a questão de saber se, nesses primórdios da Humanidade, não seria já possível pensar a política teologicamente; e a tudo isto acresce a dúvida que fica de recusar a existência de uma teologia política em sistemas filosóficos ou sociedades cujo credo não apresenta relação alguma com o Cristianismo, e que ainda assim representam historicamente a simbiose político-teológica, como no pré-Cristianismo é exemplo o décimo segundo livro da “Metafísica” de Aristóteles, que o mundo e Deus trata em simultâneo e nas suas relações, ou o taoísmo chinês que o comportamento humano procura fazer concordar com a harmonia mística e divina do universo, sem esquecer, e já no período pós-cristão, o caso das sociedades humanas nas quais o religioso é preponderante, e que à laicidade ganha, sem que contudo professem a palavra de Cristo, como sucede com a República Islâmica do Irão ou com os Tupis-guaranis. Propostas que estão estas três questões, temos que para as duas últimas a resposta é uma: não é concebível a teologia política, pelo menos nos moldes ocidentais sob os quais surgiu e se desenvolveu, quando política e teologia não derivam de um esforço racional humano, que uma e outra ponha em questão e ambas convirja, pois ainda que Akenhaton impere sobre o Egito e sob a égide de Aton, ainda que Baal-Hanan reine em Edom e sirva o culto do deus que lhe dá o nome, ou ainda que entre tupis e persas presentemente mandem o

² Merio Scattola, *Teologia Política*, p. 48

aiatola e o xamã, em todos estes casos e nos citados acima o poder que se dispõe e que tanto reis como sacerdotes possuem não resulta de uma aceitação social à qual a argumentação racional conduza, nem sequer de um diálogo entre as várias partes da sociedade, políticos, teólogos, e leigos, mas de uma submissão forçada, e civilmente legalizada, no que bem mal se poderá chamar fé. Assim deste tipo era a “religião civil romana”, representando os fâmulos, as vestais, o Censor, o oráculo e o próprio Imperador fatores de união entre o eterno e o secular, impostos por que o bem público perseverasse; assim deste tipo se poderá considerar o décimo segundo livro da “Metafísica” do Estagirita, trabalho particularmente especulativo e de importância filosófica e ontológica, não prática - e assim ambos não poderão ser considerados teologia política. Resta no entanto sem resposta a primeira questão, que era a de saber a razão por que apenas depois de Cristo é possível a teologia política que chegou aos nossos dias, e três são as que se apresentam: primeiro, é que a nova ideologia do Cristianismo veio cindir a imagética de um reino humano e de um reino divino unidos, quer fosse pela harmonia do universo de Zenão, quer fosse pelo panteísmo da Natureza como afirmavam os atomistas Leucipo e Demócrito, ou então pela identificação dos governantes com o divino, e pela ordem pública, como disse, revelando que para além do mundo físico, temporal, finito, e impuro, haveria um outro transcendente, eterno, infinito e bom, Reino de Deus merecido pela sua criação contanto que, no reino dos homens e da vida, que há-de ser destruído no fim dos tempos, essa mesma criação deste se alheasse e procurasse o melhor - o que a metáfora do denário bem atesta³, a terceira tentativa vencida no deserto também⁴, e mais do que isto as palavras de Cristo e que Marcos regista, “Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua vida?”⁵; segundo, deve-se pensar apenas em teologia política depois de Cristo porque, para além desta alternativa escatológica que nos apresenta e que a Antiguidade revoluciona, ao desligar o Mundo do Céu concedeu no entanto a um homem, e à sua sucessão, o poder de mandar sobre o Mundo como se no Céu governasse, e segundo o mando do Céu, de modo a orientar a comunidade de fiéis que na Terra subsiste para a vida eterna, coisa que indelevelmente junta política e teologia, e ambas torna possíveis como uma só - tal homem foi Pedro, o apóstolo, a sua sucessão, os Papas que lhe seguiram, a comunidade de fiéis, a Igreja, e a concessão de poder por Cristo, o capítulo 10 de Mateus, o 16 do mesmo autor, versículos 18 até 20, ou então e muito mais manifestamente o que conta o fim do Evangelho de João, capítulo 21, versículos 15 em diante; até que, finalmente, e terceiro, revela-se impensável falar de teologia política antes que se fale em Cristianismo pela razão que acima disse, e que é ser a teologia política árvore e fruto do debate racional sobre os dois elementos que em si se combinam, teologia e política, e ter sido só depois de Cristo que ambos, unidos, foram pensados, quer sob a forma dos *specula principum* (“espelhos para os príncipes”) da Idade Média, tratados de moral e

³ Lc 20, 25

⁴ Mt 4, 8

⁵ Mc 8, 36

religião para a conduta dos governantes, quer sob a forma e número enorme dos Concílios Eclesiais, estipulando cada um os seus decretos político-teológicos, quer devido à exegese bíblica, que ao poder político concedia este ou aquele direito, ou lho negava, segundo o verdadeiro sentido dos textos sagrados que a hermenêutica permitia vislumbrar.

Agora, a história da disciplina em causa, e a dificuldade será expô-la em todo o seu conteúdo, dada a enorme profusão de autores que sobre si escreveram, ou que, mesmo voluntariamente tratando a política sem fazer referência à teologia, implicitamente abordaram esta relação, tanto mais que, como ficou dito, política e teologia se encontram intimamente conectadas, pelo menos nas origens ocidentais da primeira, e para além disso dar-se-á conta de que o percurso histórico de uma e da outra foi influenciado por fatores idênticos, não tendo havido revolução na política cujo efeito não fosse pensado pela teologia política, ou ideal elaborado pela teologia política que não influenciasse diretamente a política. Face a este contratempo, e à necessidade de sintetizar este assunto para que passe ao que fundamentalmente é tema da tese, limito a minha análise aos três grandes momentos históricos da teologia política, a Idade Antiga e Média, o século 16 e a Reforma, e a Idade Moderna, esquecendo por ora a contemporaneidade por tratar dela depois, com Schmitt e Peterson; e em cada uma destas etapas, por não me estender demasiado nas inumeráveis opiniões e escritos que as compõem e distinguem, falarei somente dos principais autores que nelas se destacaram, segundo a sua opinião fosse, como limitei à partida a teologia política, ou uma “política da teologia”, ou uma “teologia da política”, ou em sentido próprio uma “teologia política”. Deste modo, e recuando à primeira idade da teologia política cristã, eis que após Paulo de Tarso, o apóstolo e divulgador da nova fé - bem como para muitos o teorizador do modelo da teologia política que até hoje vinga, e que é a distinção tríplice de que falei, Deus, Cristo (ou Igreja), e o Mundo (a política) - eis que após Paulo três autores fundamentais se devem considerar: Eusébio de Cesareia (256?-337), Agostinho de Hipona (354-430), e Gelásio I (Papa entre 492 e 496).

O primeiro deles é o autor do “Elogio de Constantino” e da “Teofania”, bem como da tese que defende nesta segunda obra de que Deus, tendo criado o mundo, e estando o mundo ainda ordenado como aquando do fim dos sete dias da criação, somente por seu intermédio divino se mantém assim, de modo que por mediação do Filho (Cristo) o Pai participa na vida de todos os seres terrenos, e pelo Filho os guia no caminho da salvação eterna para a qual os destinou, revelando-se assim a história do mundo condução sua, mas invisível, e o poder dos soberanos sendo a sua manifestação mais óbvia. A prova que disto dá Eusébio é a de Roma, cujo império conquistou as povoações pagãs e idólatras como castigo das suas heresias, e com o fito de reunir os seus povos sob a fé verdadeira, e a sua salvação - e o resultado desta teoria podemos vê-lo na transformação então operada pelo Império Romano Oriental, estabelecendo-se como Igreja independente de Roma e com o seu imperador, a partir do Concílio de Niceia e a partir de Constantino, sendo ao mesmo tempo pontífice supremo e

governante maior. Daqui se depreende como este caso pode ser considerado a expressão mais radical de uma “política da teologia”, confundindo-se nele o império cesáreo e o divino; coisa para a qual, se não chega o exemplo que Eusébio deu e eu referi, muito melhor o demonstrarão as suas próprias palavras, falando dos povos do mundo: “Sobre eles todos também, há um rei, um só poder, investido com a sua própria autoridade que é onipotente. E mesmo este, de acordo com a lei e o édito do estado - apenas a ele, pelo Pai e Legislador - é o título de grande rei atribuído.”⁶

Quanto a Agostinho de Hipona, por seu lado, que a própria Igreja quis fazer santo, a hipótese apresentada segue o extremo contrário da eusebiana, e revela-nos uma “teologia da política”: realçando a dicotomia entre Deus e o Mundo, um bom e perfeito e o outro imperfeito e mau, o bispo africano sugere a existência de duas cidades separadas na obra homónima, uma cidade de Deus e a outra dos homens, distinguíveis por ser eterna a primeira e destrutível a segunda. Dos que habitam a cidade dos homens, diz-nos o santo, apenas um pequeno número será salvo pela graça divina e virá a morar na cidade etérea, reservando-se a danação para a maioria, pois que o mundo foi criado por Deus corruptível e mau, e como mau e corruptível tenderá a ser aniquilado, de maneira que o universo humano em nada participa do universo divino, e este interfere apenas no primeiro para garantir aos seus eleitos a paz e a harmonia que necessitam para que dele se libertem. Deus e política separam-se portanto radicalmente e se, “numa palavra, os reinos humanos são estabelecidos pela providência divina”⁷, não significa isto no entanto que os reinos humanos tenham autoridade sobre os eleitos de Deus, nem que possam salvá-los de alguma maneira, coisa que o próprio título do capítulo 12, livro VI, da mesma obra, por si demonstra: “Que quando a vanidade dos deuses das nações forem expostos, será indubitável que elas são incapazes de trazer a felicidade a alguém, não conseguindo elas mesmo ajudar-se no que diz respeito às coisas desta vida temporal.”⁸

Com o Papa Gelásio I, porém, a atitude é intermédia entre os dois extremos apresentados, e basta entender a sua dúplici função de supremo sacerdote divino, por um lado, e supremo pontífice terreno, por outro, para melhor entender a sua pretensão de uma Igreja e de um Império não separados, nem de um Império que pudesse vir a ser Igreja; coisa que, se não basta, melhor o fará o seu argumento, e que durante a Idade Média será constantemente retomado por teólogos, defendendo-o, e por imperadores, defendendo o seu poder contra ele: trata-se de afirmar que, se o imperador, por vontade de Deus, o é, e administra o seu domínio tendo em vista a ordem dos seus súbditos, devendo os sacerdotes em matéria de direito civil submeter-se-lhe, aos sacerdotes deve o imperador igualmente obediência no que

⁶ Eusébio de Cesareia, *Teofania*, Livro 1, 38, consultado em 16/02/2012 no sítio http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_theophania_02book1.htm

⁷ Agostinho de Hipona, *A cidade de Deus*, V, cap. 1, consultado em 16/02/2012 no sítio www.newadvent.org/fathers/120105.htm

⁸ ibidem, VI, cap. 12, consultado em 16/02/2012 no sítio www.newadvent.org/fathers/120106.htm

estes decretam sobre a fé, pois que são os responsáveis pela salvação humana - o que de forma alguma ambos coloca em planos iguais, mas numa hierarquia em que o pontífice subordina os dois, visto que o imperador apenas terá de dar parte a Deus do seu governo, o sacerdote, da sua função terrena de pastor de almas, enquanto que o pontífice terá que se justificar por si, pelos sacerdotes, e pelo próprio imperador. É disto que Gelásio dá conta ao imperador bizantino Anastásio I numa carta que lhe escreve: “Há dois poderes, augusto Imperador, pelos quais o mundo é maioritariamente regido, a autoridade sagrada dos padres e o poder real. Destes o dos padres é o mais pesado, já que eles têm que dar conta mesmo do rei dos homens no julgamento divino.”⁹

Salto agora mil anos de história até ao século XVI não porque este período de tempo não importe à teologia política que trato (o que seria errado, aliás, tendo em conta que é precisamente durante estes anos que teologia e política estiveram unidas como nunca, coisa que bem atestam os actos de excomunhão e empossamento de governantes levados a cabo pelos sucessivos papas, e pelos quais tanto eram repudiados do poder como aceites, bem como as bulas de Inocêncio III, renovando a superioridade pontifícia sobre a secular de Gelásio, sem esquecer o caso extremo das Cruzadas cristãs pelas quais a Santa Sé, agindo mais do que governo espiritual, se fez líder maior dos exércitos das nações europeias) - mas salto este período pela simples razão de que, nele, os argumentos utilizados e que à teologia política importam são simples derivações das três posições acima nomeadas, visando apenas reforçar cada uma em detrimento das outras. É no entanto na época quinhentista, principalmente por culpa de Lutero e da Reforma, que a via seguida pela teologia política se altera, e que se prepara a transformação maior que a modernidade trará.

Ora o contributo de Martinho Lutero (1483-1546) para a matéria em causa prende-se com a reformulação que faz da tese agostiniana das duas cidades, e que no “Tratado sobre a autoridade secular” expõe: se o conjunto dos cristãos fosse a totalidade dos súbditos de uma governação terrena, e outra espécie de gente não houvesse, não seria necessário ao poder político qualquer ordem, lei, ou violência, posto que faz parte do credo cristão a obediência à autoridade. Todavia, afirma o padre alemão na mesma esteira que o bispo de Hipona, a população dos maus é incomparavelmente maior que a dos bons; e disto resulta que, sendo diminuto o conjunto dos eleitos de Deus, e formando este grupo, sob a influência da graça do Espírito Santo, uma comunidade perfeita e livre, ou melhor dizendo, um mundo espiritual à parte, o mundo terreno e corrupto do qual fazem parte os danados existe somente para estes, pois só eles são maus e só eles precisam de ordem para coexistirem. Estas são portanto as duas cidades que Lutero distingue: ainda que filhos de Deus e do demónio partilhem em conjunto o mundo terreno, há um mundo espiritual e livre do qual os primeiros fazem parte, e um mundo secular e restritivo ao qual pertencem os outros, baseando-se esta diferença de

⁹ Gelásio I, carta a Anastásio I, ano 494, consultado em 16/02/2012 no sítio <http://www.fordham.edu/halsall/source/gelasius1.asp>

liberdade no facto de uns a possuírem plena, pois que sendo bons não vão contra ela, e sendo maus precisam de quem os reprima - sendo aliás o poder com que o soberano reprime estes investidura que em si fez Deus, e seu direito natural, como afirma Lutero, “E então Deus ordenou os dois governos, o espiritual que engloba os verdadeiros cristãos e os justos graças ao Espírito Santo sob Cristo, e o governo secular que mantém os não-cristãos e os malvados vigiados e os força a manter a paz, quer gostem ou não”¹⁰. Mas a novidade que Lutero introduz na teologia política, contudo, e que os séculos seguintes debaterão, tem que ver com o afastamento da Igreja da vida política: pois se essa mesma Igreja pertence ao mundo espiritual e eterno, em nada deve interferir com a autoridade secular - pois que é vontade de Deus que a mantém, e a ela se deve sujeitar - nem tampouco com o mundo civil - pois que lhe não pertence, e pertence-lhe aliás alhear-se dele. Ademais, qualquer disposição que a potestade terrena tome para com o fiel, e para que este mude a sua fé, deve igualmente ser considerada absurda, pois também choca a vontade de Deus que pretende ser adorado da forma estabelecida - tanto mais que o ato de crer, ensina pela primeira vez Lutero, é livre e incoercível.

Eis a teoria que, mais do que apontar os desmandos da Igreja e libertar o homem mundano da sua esfera de influência, mais do que separar a Igreja da política como até então tinham estado intimamente unidas (e em pecado), mais do que, enfim, representar por isso mesmo um corte radical com a teologia política vigente, veio cindir a unidade teológico-política da Europa, e diferenciar um Sul tradicionalista, arreigado às concepções antigas e medievais, e ao Papado, e um Norte liberal, aberto à mudança e ao livre-pensamento. Na Espanha, nomeadamente na Universidade de Salamanca e por força dos jesuítas, a Contra-Reforma Católica ataca e defende a potestade indireta de Roma, destacando-se no combate Roberto Bellarmino (1542-1621) e Francisco Suárez (1548-1617), os dois admitindo que embora o secular e o espiritual se encontrem separados, todavia o Papa é elo de ligação entre ambos, e que por ser ele o chefe espiritual, deverá portanto o secular estar-lhe subordinado; na Holanda, riposta a corrente teológico-política luterana, à qual se vem dar o nome latino de “Politica Christiana” e para a qual mais contribui Iohannes Althusius (1563-1638), quando na sua obra “Política” nega que seja o Papa a forma de mediação entre o sagrado e o profano, não recusando contudo que estes dois mundos distintos existam, estando contudo interligados, afirma, por um lado e indiretamente, pela vontade de Deus manifestada na Natureza, o que será o direito natural que é a base de qualquer sistema jurídico, e por outro lado e diretamente, posto que não possa ser o Papa a fazê-lo, pela mediação sem interferências de Deus com o povo que elege, e que por tal pacto divino se pode estabelecer como comunidade orientada para servi-lo - e é enfim de Inglaterra, e por um filósofo, que é

¹⁰ Martinho Lutero, *Sobre a Autoridade Secular*, 4, p. 6, texto baixado em 16/02/12 do sítio http://www.4shared.com/office/CP3wNkmH/Martin_Luther_On_Secular_Autho.html

transposta a porta aberta pela Reforma e Contra-Reforma, e a teologia política toma a forma com que chega até à contemporaneidade.

O modelo que Thomas Hobbes (1588-1679) propõe é, à primeira vista, defesa da posição eusebiana de um soberano que dispõe tanto do poder secular como espiritual; porém a novidade que introduz deve-se ao regresso ao ponto de partida de toda a teologia política, que é saber como o transcendente se relaciona com o humano, até que ponto, e por representação de quem. Até então, e como ficou visto, todo o ordenamento terreno deveria ser imagem de um ordenamento celeste, quer fosse cidade de Deus e dos anjos, Igreja dos bem-aventurados, ou lei natural depreendida dos Dez Mandamentos. Todavia a revolução de Hobbes será pretender que a construção da vida terrena deve ser inteiramente secular, e imanente, exigência devida ao facto de não ser possível estabelecer causalmente nenhuma relação de Deus com os homens, pelo menos após a reencarnação e ascensão de Cristo. De facto, se a profecia do Filho de Deus foi que virão depois de si falsos messias, já que Ele não voltaria a manifestar-se senão no fim dos tempos¹¹, profetiza também o filósofo inglês que “Vendo portanto que os Milagres cessaram, não temos sinal algum que permita reconhecer a Revelação pretendida, ou a Inspiração de qualquer homem privado”¹², de maneira que a existência humana fica reduzida à experiência temporal. Se há alguma lei que Deus ordene à criação, no seguimento disto, será somente o duplo preceito evangélico de amá-Lo e de amar o Próximo, o que significa também somente o respeito pela lei natural e pelos ditames da razão, tanto mais que nada nas Escrituras incentiva a desobediência ao soberano - cuja submissão, em último caso, será submissão à vontade de Deus. Eis portanto a razão por que esse mesmo soberano em si mesmo deve reunir o poder civil, militar, e o eclesiástico, e eis portanto a razão por que a Igreja, nada acrescentando à esfera secular pois que Deus mais não intervém nela, senão na Parusia, da esfera secular deve ser afastada, e os seus poderes para ela transferidos.

Chegados a este ponto é interessantíssimo dar conta de como a modernidade da teologia política iniciada por Hobbes se irá desenvolver segundo o modelo da ausência de Deus, ou melhor dizendo, da secularidade, definível segundo o argumento dúplice de que a divindade não pode intervir na realidade, e que a existência humana nessa mesma realidade é mera sobrevivência física. Se tudo o que a mundanidade afeta nada mais é do que lei natural, torna-se possível elaborar uma ciência dessa afetação, fundada em leis causais e admissíveis por todos os seres humanos, que aos princípios primeiros (e à “Metafísica” aristotélica) remontem e explicitem: daqui nascerá o direito natural moderno que Pufendorf e Thomasius

¹¹ Mt 24, 23

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, III, cap. 32, consultado no sítio

[http://books.google.pt/books?id=-](http://books.google.pt/books?id=-Q4nPYeps6MC&printsec=frontcover&dq=leviathan&source=bl&ots=_wVr8FqJ_2&sig=NzELsNti35MXY1kXM_tjrbiVIWc&hl=pt-PT&sa=X&ei=-OIEUIqSM7PI0AXLrIHYCA&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=leviathan&f=false)

[Q4nPYeps6MC&printsec=frontcover&dq=leviathan&source=bl&ots=_wVr8FqJ_2&sig=NzELsNti35MXY1kXM_tjrbiVIWc&hl=pt-PT&sa=X&ei=-](http://books.google.pt/books?id=-Q4nPYeps6MC&printsec=frontcover&dq=leviathan&source=bl&ots=_wVr8FqJ_2&sig=NzELsNti35MXY1kXM_tjrbiVIWc&hl=pt-PT&sa=X&ei=-OIEUIqSM7PI0AXLrIHYCA&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=leviathan&f=false)

[OIEUIqSM7PI0AXLrIHYCA&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=leviathan&f=false](http://books.google.pt/books?id=-Q4nPYeps6MC&printsec=frontcover&dq=leviathan&source=bl&ots=_wVr8FqJ_2&sig=NzELsNti35MXY1kXM_tjrbiVIWc&hl=pt-PT&sa=X&ei=-OIEUIqSM7PI0AXLrIHYCA&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=leviathan&f=false)

elaboram, o historicismo que em Hegel conhecerá o seu expoente, a estética de Schlegel, que também o poeta Goethe trata, a fenomenologia husserliana, a sociologia de Weber, a metafísica de Heidegger, o positivismo de Comte - se, ademais, aos homens cabe em exclusivo a tarefa de construir o edifício político, novos termos entram em uso, e ganham relevo: estado de natureza, pacto social, Constituição dos Estados - sem esquecer, por fim, deduzindo-se da secularidade que todo o homem está sujeito às mesmas leis, e que é portanto igual ao próximo e racional como ele, bem como livre, que os sistemas filosófico-políticos posteriores a este momento expressem essa mesma igualdade, racionalidade, e liberdade: falo do Romantismo alemão, do Liberalismo inglês, da Revolução francesa.

A contemporaneidade teológico-política a que se chega, deste modo, e que com Carl Schmitt e Erik Peterson tratarei, é a da conclusão de que Deus morreu, e que Nietzsche sepulta - mas de forma alguma aqui se encerra o destino desta disciplina, pois como ficou visto, e será, o seu próximo passo revelar-se-á recuperação e revisão do que os anos transatos e os autores passados sobre si escreveram.

1- A Tese schmittiana

A obra que nos legou Carl Schmitt é extensíssima, por um lado, e notável pelo outro, muito embora a sua ligação censurável ao Eixo e a defesa que nela faz deste regime, tanto mais que por ela, e apesar de tudo, Schmitt continua a ser recordado como um dos maiores filósofos da política do século XX. Abordarei neste capítulo com maior destaque apenas a sua “Teologia Política”, já que ao meu trabalho é a que mais importa, e começo por dizer dela que consta de duas partes, escritas com um intervalo de mais de cinquenta anos - a primeira edição surge em 1922, com quatro capítulos sobre o conceito de soberania, a segunda, e a resposta que dá a Erik Peterson pelas críticas que este fez à primeira, é escrita em 1969 e editada um ano depois - e é nessa primeira edição, a “Teologia Política I”, que a sua tese vem a luz, e que se considera a recuperação do debate teológico-político nos moldes em que anteriormente era feito, ou seja, pelo esclarecimento e reunião dos seus dois conceitos principais, espiritualidade e mundanidade.

1.1- Biografia de Carl Schmitt

Jurista alemão e professor de Direito, filósofo e politólogo, Carl Schmitt nasceu em Plettenberg, na Vestefália, filho de pais católico-romanos, e estudou Direito em Berlim, Munique e Estrasburgo. Em 1916 termina os seus estudos nesta última cidade, então ainda parte do território nacional alemão, e no mesmo ano voluntaria-se para o exército. É também em 1916 que casa com a sua primeira mulher, Pavla Dorotic', senhora sérvia de quem se divorcia pouco tempo depois, e por casar segunda vez em 1924, com uma segunda sérvia, Düska Todorovic', de quem teve uma filha, excomunga-o a Igreja de Roma, e ele reage com descontentamento e desprezo para com esta instituição. Em 1932, o seu primeiro sucesso mediático: encabeçando com Carl Bilfinger e Erwin Jacobi a defesa do Reich no processo que envolveu o Estado Alemão contra o Estado Federal da Prússia, saiu vitorioso deste, e de Hermann Heller, que o outro lado defendia, começando aqui as divergências que teria com este último (este processo fora levantado porque o governo central de von Papen, de direita, temera a discordância esquerdista prussiana, e a força que nesse estado tal ala política tinha, tanto mais que era o maior da Alemanha federada, dissolvendo por isso o seu governo, coisa que muito embora o tribunal considerasse criminosa, todavia concedeu ao Reich o direito de administrar o próprio estado federal prussiano, terminando com o seu estatuto independente). No ano seguinte, porém, dia 1 de Maio, novo sucesso que a história registaria reprovavelmente: Schmitt adere ao Partido Nazi, e é acusado de participar nas purgas de literatura semita e antialemã. Em Julho desse ano é nomeado Conselheiro de Estado da Prússia por Göring (outro membro notável do Partido Nacional-Socialista, condenado por Nuremberga no fim da guerra), e também presidente da União dos Juristas Nacional-Socialistas. Na Universidade de Berlim ocupa o lugar de professor de Hermann Heller, que novamente vence; em 1934 defende publicamente o morticínio da “Noite das facas longas”;

em 1936, numa conferência berlinense, pretendeu que todas as obras de autores judaicos deveriam ser marcadas, a fim de serem reconhecidas - só que no fim deste mesmo ano as SS levantam-lhe um processo por suposto fingimento do antissemitismo, por ligações ao catolicismo e à doutrina do Estado hegeliana, contrária ao nazismo. Livra-o deste processo Göring, ainda que se mantenha como professor em Berlim e conselheiro na Prússia; e é em 1945, com o fim da guerra e com a derrota alemã, que Schmitt é capturado por forças norte-americanas, detido mais de um ano num campo de concentração, e libertado enfim para que pudesse voltar à sua terra natal - o que sucede sem que se retrate do nazismo passado, e da defesa jurídica que deste regime fizera, bem como do estatuto ditatorial de Hitler que ele próprio, em boa verdade, tentou justificar legalmente perante o povo alemão e o mundo. Devido a esta sua opinião Schmitt teve de se retirar do ensino académico, mas sem que abandonasse os seus estudos jurídico-políticos, tanto mais que uma lista enorme de intelectuais e pensadores foram seus hóspedes e alunos privados, como é o caso de Ernst Jünger ou Leo Strauss. Morreu em 7 de Abril de 1985, com a idade vetusta de noventa e sete anos.

1.2- A tese da soberania

Ainda que o provérbio avise para que se não julgue um livro pela capa firmamos por enquanto e sem dolo a sabedoria popular, ao determo-nos de antemão no subtítulo que a primeira edição de 1929 da “Teologia Política” Carl Schmitt comporta: “Quatro capítulos sobre a teoria da soberania”. Por aqui somente, se bem que superficialmente também, coisa que o ditado acautela, é fornecido previamente ao leitor a informação de que ambos os conceitos, “teologia política” e “soberania”, de algum modo se relacionarão ao longo da obra, por qualquer elo de reciprocidade que entre eles haja estabelecido e que entretanto permanece ainda obscuro - como será trabalho desta tese explicitar; como também se verificará, numa leitura mais completa da capa, que independentemente da relação que exista entre ambos os termos esta será de dependência da “soberania” em relação à “teologia política”, como uma coisa que se procurará explicar pela outra, já que é subtítulo a primeira, e título principal a segunda.

De facto, e agora já sem chocar com o rifão, o modo como a obra abre é elucidativo quanto baste de que a temática da soberania estará presente ao longo de um texto que se quer teológico-político, e encontrá-la-emos ao longo dos três primeiros capítulos, sendo somente o último de explícito carácter teológico. A frase é: “Soberano é aquele que decide sobre a situação excecional”¹³; e a excecionalidade de tal afirmação, à parte a refinada síntese com que procura definir aquilo que ao longo de séculos vem trazendo à luz volumes de ciência política (revelando o gosto indiscutível de Schmitt pelas frases-modelo), à parte as implicações tremendas que acarreta, e que investigaremos de seguida, e à parte o *bang!* com

¹³ Carl Schmitt, “Teologia Política I”, I, p. 15

que recebe o leitor que então se inicia no texto, como o rebentar da rolha do champanhe antecipa o gosto do líquido, é que com esta frase, dirá também Taubes, “isto é a escrita de um jurista, não de um teólogo”¹⁴.

A razão da afirmação deste académico austríaco prende-se com o facto de, na sua opinião, a primeira parte da “Teologia Política” do jurista alemão ser uma resposta crítica ao positivismo jurídico de Kelsen, em defesa do decisionismo político, como de facto se poderá constatar, pelo que melhor dito seria que a “Teologia Política” é a escrita de um teólogo para um jurista; mas antes que entremos nesta polémica, que será central, voltemos à frase que lhe está na base, e aos dois termos principais que a compõem, “soberania” e “estado de exceção”, pois são pedras basilares do edifício que Schmitt levanta e pela sua análise enquanto conceitos simples mais facilmente se chegará ao conhecimento do todo, um pouco como manda o método de Descartes.

Da soberania, primeiro, muito foi já dito pela filosofia e muito há que dizer ainda, talvez por consequência disso, lembrando o francês acima citado e a sua frase de que não há uma só matéria dentro do seu escopo que não seja ainda disputada: pois positivamente as teses que ao longo dos tempos vêm sendo lançadas acerca da soberania são na sua totalidade de tal modo díspares e contraditórias mesmo entre si que até naquilo que, de um modo geral, podem ser consideradas ligeiras diferenças de interpretação do conceito se revelam enfim grandes divergências, e diferentes tipos de soberania que são apresentados. Uma concordância haverá, no entanto, e é em que a soberania representa uma posse ou domínio sobre algo que lhe está subordinado, numa relação de superioridade face ao que administra, género de alienação de uma liberdade exterior em termos marxistas, como “Soberano dos Mares” era a embarcação inglesa do século XVII tanto pela sua extravagância e superioridade sobre todas as naus do tempo, ao mesmo tempo que pelo nome mostrava o domínio marítimo sem paralelo do Império Britânico, ou então como esse artigo da Constituição Portuguesa que diz que “Portugal é uma República soberana”¹⁵, e que assim pretende legitimar a posse da nação face às demais do seu território definido, dos seus recursos e das suas gentes, bem como fazer valer a sua administração irrestrita e inviolável destes mesmos elementos. Já pela sua raiz latina uma investigação do vocábulo “soberano” dá-nos igualmente esta noção de superioridade em relação a algo que lhe está sujeito, *superānu*, “aquele que está por cima” - e dá-nos também a ideia de que a fragilidade da soberania, sentada em toda a onipotência do seu trono, reside nesse ponto mesmo que é o de não poder ter poder algum que a si se sobreleve, não sendo nesse caso soberana mais mas soberano o que sobre si impera. Concernente a isto vem a afirmação de Bodin, que tão cara será a Schmitt e à sua obra que

¹⁴ Jacob Taubes, “A Teologia Política de Paulo”, Parte II, 2, p. 64, consultado em 18/10/2012 no sítio <http://books.google.pt/books?id=Txlj1Vixauc&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>

¹⁵ Constituição da República Portuguesa, Art. 1º

aqui analisamos, “A soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República”¹⁶ - absoluta pelo que disse, pois soberana não seria se doutra fosse súbdita, e perpétua porque, diz o académico de Angers, ainda que seja por tempo limitado que a sua posse é concedida a um homem ou a alguns, com a cessação das suas funções e, consequentemente, com a cessação da sua atividade, para outro ou outros passará, mantendo-se imutável apesar do câmbio, de certo modo como o velho Jolyon comenta com Irene, “O campo está sempre a mudar, mas ainda ficará aqui quando nos formos embora.”¹⁷

Ora parece-me que é nesta dúplice definição da soberania que a inteira pertinácia do termo se encontra, e as suas dificuldades, bem como se inicia o cruzamento que ramifica as várias opiniões que de si elaboraram filósofos e politólogos, cada um seguindo o caminho que as suas crenças e ideologias indicaram: se a soberania é algo perene, por que o é?, e poderá ou quererá ver-se o homem livre da sujeição que a si está impreterivelmente sujeito?; ademais, é esta sujeição necessária, contingente, boa ou má?, e é alguma destas coisas até que ponto, com que limites? Desde logo que a soberania se apresenta como perpétua à mente de imediato lembra a noção aristotélica do homem enquanto “animal político”, o ser cuja existência obriga a que se relacione com os seus semelhantes, para que não seja bicho ou deus, e de cuja associação resultam a unidade política mais ínfima, a família, e a mais abrangente, a *polis*. Apesar de natural esta comunidade de homens requer a lei, soberana suprema, para que juntos prosperem e possam evitar que alguns dos seus membros menos virtuosos tirem partido pela perfídia dos que o são mais - e daqui nasce a carga moral que desde sempre vem acompanhando a soberania, e justificando-a. A partir da frase famosa de Thomas Paine, que diz que a sociedade é o resultado das nossas necessidades, o governo o resultado dos nossos vícios, Schmitt dirá a sua frase não menos desconhecida, “Segue-se a constatação curiosa de que todas as teorias políticas verdadeiras postulam um homem corrompido, o que é o mesmo que dizer um ser perigoso e dinâmico, perfeitamente problemático.”¹⁸ Já páginas antes o alemão havia abordado esta sua perspetiva segundo a opinião de que “podemos classificar todas as teorias do Estado e todas as doutrinas políticas em função da sua antropologia subjacente e classificá-las segundo, conscientemente ou não, elas ponham a hipótese de um homem corrompido de natureza ou bom de natureza”¹⁹ - e se da primeira frase pode ficar a dúvida de quais “teorias políticas verdadeiras” ele fala (certamente excluía deste número o marxismo, pela sua conceção perfectível do homem e que, por isso mesmo, num último estágio de implementação exclui a necessidade de um

¹⁶ Jean Bodin, *Os seis livros da República*, I, Cap. 8, p. 111, consultado em 18/10/2012 no sítio http://books.google.pt/books?id=vGRdVXJ4IIMC&printsec=frontcover&dq=bodin&source=bl&ots=8rzYZH_UpH&sig=_JB-NzLtNaNcQRcwbM80NzRUx9g&hl=pt-PT&sa=X&ei=x-mEUNeqHcmi0QXqqoCgBA&ved=0CC8Q6AEwAA

¹⁷ John Galsworthy, *A família Forsyte*, Vol. I, p. 369

¹⁸ Carl Schmitt, *La notion du politique*, VII, p. 107

¹⁹ idem, VII, p. 103

Estado soberano²⁰) se da primeira frase, repito, alguma dúvida podia ficar, dúvidas não subsistem quanto à opinião de Schmitt acerca da natureza humana, pois seria entrar em contradição consigo mesmo pensar num homem bom naturalmente e criar ao mesmo tempo uma teoria política verdadeira, bem como fica a certeza da necessidade que pensa que tem a natureza humana de um poder superior que a subordine e administre. Positivamente, e quanto a este pormenor - que não é de somenos - é possível catalogar o autor da “Teologia Política” na mesma lista onde se inscrevem nomes de pensadores como Maquiavel, Hobbes, ou de Maistre: o secretário florentino dá conta de que “se pode dizer genericamente acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, dissimulados, esquivos ao perigo, e cúpidos de lucro”²¹, ou que “entre tantos que não são bons, é fatal a ruína de um homem que em tudo queira fazer profissão de bondade”²²; o filósofo inglês fala-nos no *homo homini lupus* que por medo do seu semelhante põe ferrolhos nas portas de casa, tanto mais que “se dois homens querem a mesma coisa, que em qualquer caso não podem ter em comum, tornam-se inimigos; e no caminho para o seu Fim...fazem por destruir-se, ou subjugar-se um ao outro”²³, sem esquecer que “Há sempre guerra de um contra o outro”²⁴; enquanto o autor da Sabóia, enfim, nos dá a sua visão negativa do homem quando afirma que “Todos nós nascemos déspotas, do mais absoluto monarca da Ásia ao infante que sufoca um pássaro com a sua mão pelo gosto de ver que há no mundo um ser mais fraco do que ele”²⁵. Penso que em defesa da bondade do homem, ou pelo menos em atenuamento da sua maldade - o que, enquanto homem, só convém ao meu interesse - seria interessante analisar as perspetivas destes três autores, e a de Schmitt, tendo em conta o seu contexto-histórico social, e as pretensões de cada um - pois Maquiavel conhece a sua Itália fragmentada por intrigas palacianas e cupidez de países vizinhos, a guerra de que fala Hobbes entre semelhantes poderá não ser outra senão a Guerra Civil Inglesa de 1642-1651 que tão próximo constatou, o despotismo de que acusa de Maistre os homens visa claramente o movimento revolucionário francês que destronou a classe monárquica sua favorecida, e finalmente o estado da nação alemã do pós 1ª Guerra Mundial, com as suas sucessivas crises políticas e divisões internas provocadas pelos extremismos latentes, não terá deixado decerto Schmitt incólume. A história da humanidade tem-nos dado iguais provas da sua bondade e do seu contrário: foram homens iguais os que sobre Nagasáqui lançaram a bomba e os que ajudaram a reconstruir Fukushima; um momento adverso arruína

²⁰ Uma frase que bem representa esta intenção é: “...a revolução comunista, que remove a divisão do trabalho, em último caso abole as instituições políticas.”, Marx-Engels, *A Ideologia Alemã*, p. 416, consultado em 18/10/2012 no sítio <http://books.google.pt/books?id=DujYWG8TPMMC&printsec=frontcover&dq=german+ideology&source=bl&ots=jYUaYrsBZ2&sig=j5go8jmc3js6x874ynlmxoQ0Epw&hl=pt-PT&sa=X&ei=a-mEUO-TA-HK0QXw2IHIBA&ved=0CC8Q6AEwAA>

²¹ Maquiavel, *O Príncipe*, Cap. XVII, p. 80,81

²² idem, Cap. XV, p. 75

²³ Hobbes, *Leviathan*, Cap. XIII

²⁴ idem, Cap. XIII

²⁵ Joseph de Maistre, *Estudo acerca da soberania*, Livro II, consultado no em 18/10/2012 no sítio <http://maistre.ath.cx:8000/sovereignty.html>

o príncipe Nekluidov, um oportuno ressuscita-o; e disto dá-nos uma boa imagem Cândido, “Eu sou o melhor dos homens, e eis já três homens que mato; entre os três dois padres”²⁶.

Em todo o caso e regressando ao tema da soberania, o pensamento de Schmitt é claro: “*Protego ergo obligo, eis o cogito ergo sum* do Estado”²⁷ - pela segurança que eu preciso, indivíduo isolado e portanto frágil face à multidude dos que são mais numerosos e mais fortes, requeiro do Estado que me guarde contra eles, e comprometo-me em troca dessa salvaguarda a obedecer-lhe. Tal pensamento é evidentemente o dos contratualistas, e tanto Locke como Rousseau são chamados: supondo a existência de um estado primitivo de natureza na qual os homens se encontrariam, e que é nada mais nada menos que o momento anterior ao estabelecimento de qualquer instituição política, ou soberania, aí seriam todos iguais e livres - iguais pela sua condição idêntica de “criaturas da mesma espécie e nível, indiscriminadamente nascidas com as mesmas vantagens da natureza, e com as mesmas faculdades”²⁸, livres pois que por esta igualdade não poderia nenhum elemento sobrepor-se a outro, nem pretender dele alguma obediência, salvo o cumprimento dessa lei natural que no estado de natureza imperava só, a razão, cujo mandamento é que “sendo todos iguais e independentes, ninguém deve causar dano a outrem na sua vida, saúde, liberdade ou posses.”²⁹. Todavia se nesta primordialidade do Homem a liberdade era completa, à parte a lei natural que ao fim de contas, por nos sujeitar, nos tornava perfeitamente livres, à semelhança da razão normativa de Kant, a pergunta de Locke entende-se, e é por que razão quis o homem trocar o grande império da igualdade e da liberdade pelo da servidão - ao que responderá que apesar de que ele tivesse direito a tal, “contudo o proveito que pode tirar disso é muito incerto, e constantemente exposto à invasão dos outros: pois sendo todos reis tanto quanto ele é, qualquer homem seu igual, e não sendo a maior parte estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto da propriedade que seja sua neste estado é muito incerto, e muito inseguro”³⁰. Eis portanto a questão da propriedade e da sua conservação como o término do estado da natureza. Rousseau por seu lado concordará com isto quando diz que “O primeiro homem que levantou uma cerca numa parcela de terreno, disse “*Isto é meu*”, e encontrou pessoas ingênuas o suficiente para crê-lo, foi o real fundador da sociedade civil”³¹ - e posto que não poderia o homem subsistir desta maneira, pelo menos sem o estorvo que lhe poderiam causar os outros, e posto que, por si só, não encontraria modo de se valer face a tais perigos, foi na união com os outros homens e na construção em comum com eles de um outro estado que encontrou a solução para o seu dilema. Tal foi o

²⁶ Voltaire, *Candide*, Cap. XV, p. 96

²⁷ Carl Schmitt, *La notion de politique*, V, p. 96

²⁸ John Locke, *Dois Tratados sobre o governo*, Livro II, Cap. 2, §4, consultado em 19/10/2012 no sítio http://books.google.pt/books?id=K5UIAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=locke+two+treatises+of+government&source=bl&ots=fYCrWxGgDV&sig=wUzNlsXzDOzdnlZJtDXzL7TSBvs&hl=pt-PT&sa=X&ei=iuuEUN3xGMql0QQWspoGABQ&redir_esc=y

²⁹ idem, Livro II, Cap. 2, §6

³⁰ Idem, Livro II, Cap. 9, §123

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, 2ª parte

contrato social que o filósofo de Genebra, no livro homónimo, considera a solução para este problema fundamental: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um em se unindo a todos não obedeça portanto senão a ele mesmo e permaneça tão livre como dantes.”³² A liberdade, enfim, e a igualdade que eram apanágio do estado original de natureza são desta forma por comum acordo alienados pela subordinação a um poder coletivo maior, e parafraseando novamente a frase de Hobbes que dá azo à de Schmitt, “O fim da obediência é a proteção; a qual, onde quer que um homem a veja, seja na sua espada ou na de outro, a natureza o obriga a obedecer-lhe, e ao seu empenho em mantê-la.”³³

Não se deve no entanto pensar que Schmitt compartilha desta visão contratualista do Estado, antes pelo contrário: de facto, se a sua linha de pensamento coincide com a de Hobbes, e se este autor inglês parte para a sua obra a partir da ideia de um estado de natureza primitivo - diferente da lockiana e de Rousseau na medida em que a sua visão do homem, como vimos, é de um ser pernicioso, e por um lado o seu contrarrêgo lhe atribuir as generosas faculdades da razão e da tolerância, e o suíço os ter em melhor conta ainda, tanto pelo que afirma no “Discurso sobre a desigualdade” como quando nos seus passeios diz que “Eu amei sempre os homens, apesar de eles mesmos”³⁴ - se Schmitt concorda com Hobbes e com a noção da necessidade de um Estado forte nega no entanto o conceito de pacto social, e resolutamente, coisa que se prende com a aceção que faz do termo político “decisão”, que agora importa explorar.

Far-se-á isto pela análise da segunda parte da proposição-modelo que Schmitt concebe para começar a sua obra, o “estado de exceção”, enquanto poder que o soberano dispõe: e numa primeira análise damos conta de que tal conceito remete a um momento ou ato nos quais a normalidade, por razões alheias e portanto extraordinárias, é suspensa, e substituída por um regime que não cumpre com o que o prévio respeitava, a fim de ultrapassar os inconvenientes que este não pôde. Por aqui se nota o carácter negativo e revolucionário que compreende o estado de exceção, negativo porque diz respeito a algo que, por seu próprio efeito, aniquila, revolucionário porque dessa destruição dá lugar a um momento novo, com regras novas; como se nota também o carácter transitório que obrigatoriamente acompanha esta mesma excecionalidade, tendo em conta que a sua implementação visa corrigir os desvios ocasionais que acidentalmente ocorram, a fim de que o rumo antes seguido seja de novo tomado, e os desmandos que levaram à sua cessação, corrigidos. A um nível corriqueiro poderemos exemplificar este “estado de exceção” com a mãe que castiga o filho pelo que ele fez de mal, com o homem piedoso que mente ao moribundo acerca da sua condição, ou então com o bêbedo que se entrega ao seu vício justificando-o com o argumento de que será “só aquela

³² Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, Livro I, Cap. VI, p.53

³³ Hobbes, *Leviathan*, p. 152

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries d'un promeneur solitaire*, Première promenade, p. 22

vez” que bebe - não perde a mãe neste caso o amor natural que tem ao filho, não se torna desonesto o bom samaritano, e nem o ébrio perde a consciência de que a bebida lhe faz mal, apenas a situação inesperada que a cada um surge os força a tomar a decisão de interromper a normalidade, e agir conformemente para que seja restabelecida. A um nível literário, igualmente, eis o estado de exceção bem demonstrado no caso desse príncipe dinamarquês que, embora destinado por ascendência direta ao trono, por morte do pai e soberano se vê dele afastado por outro que afinal foi assassino, e é amante de sua mãe; e a um nível jurídico, enfim, eis manifesto o “estado de exceção” na situação dos diplomatas estrangeiros cumprindo serviço em país alheio, isentos dos trâmites legais que aí vigorem enquanto neles residam, e sujeitos apenas ao dos seus próprios países. Todavia, dirá Schmitt como é o seu propósito, “por situação excepcional deve entender-se aqui uma noção geral da teoria do Estado, e não qualquer urgência proclamada ou estado de sítio”³⁵ - o que é o mesmo que dizer que aquilo que importa ao filósofo alemão não é tanto a aceção vulgar ou jurídica que se pode dar à excepcionalidade, mas aquela que, sendo determinada pelo Estado, está na gênese do próprio ato governativo do Estado.

Isto nada mais é que reiterar a opinião previamente estabelecida, de que o soberano se conhece por ser aquele que decide sobre a situação excepcional; isto nada mais é, aliás, que a situação de emergência de 31 anos vivida no Egito até Junho de 2012, desde o assassinato de Anwar Sadat até à deposição de Mubarak, ou o estado de guerra declarado pelo presidente norte-americano Bush após o incidente de 11 de Setembro de 2001, ou mesmo o caso de suspensão de subsídios e congelamento de salários feito por essoutro país face à austeridade e aos compromissos com outros países estrangeiros. Nestes três casos, e pelos acontecimentos adversos e inopinados, houve que alterar a norma vigente por outra que à ocasião melhor conviesse, quer fosse a negação de algumas liberdades civis aos egípcios no primeiro caso, o *casus belli* no segundo, e o incumprimento do estabelecido na Constituição quanto ao direito a subsídios e salários acima do valor anual da inflação. Mais exemplos disto nos oferece a História, contudo, apesar de pegar apenas nos mais recentes, e uma análise mais cuidada de cada um poderá dar-nos conta, bem como dar razão a Schmitt, de que nesses momentos se verificou com maior influência a política, e de que os Estados neles se formaram com maior importância. Em todo o caso, “Nesta situação, uma coisa é clara: o Estado subsiste enquanto o direito recua.”³⁶ Por força de se manter a coesão do aparelho governativo que a ocorrência perturbadora afeta redobra-se o poder estadual, e reduz-se o poder que o restringia, seja civil ou jurídico. Bem conhecido de Schmitt, aliás, e indicador excelente desta situação, é o processo “*Preussen contra Reich*” de 1932, no qual ele participou enquanto representante do Reich (opondo-se a outro intelectual de renome, Herman Heller, que a posição oposta defendia e que por isso não granjeou nunca a sua simpatia, ou dele a recebeu): pois tendo o

³⁵ Carl Schmitt, “*Teologia Política I*”, I, p. 16

³⁶ Carl Schmitt, “*Teologia Política I*”, I, p. 22

governo de direita de von Papen demitido o governo prussiano por receio de que lá a esquerda vigorasse e o vencesse, coube a Schmitt a função de fazer valer a força do governo central contra o Estado Federal da Prússia, e de justificar com isso que o primeiro houvesse desobedecido ao estabelecido na Constituição Alemã por dismantelar o outro, porém necessariamente, posto que a estabilidade nacional estava em causa. Igualmente o artigo 48º da Constituição de Weimar, válida de 1919 a 1933, é um perfeito exemplo do estado de exceção referido por Schmitt, e das suas implicações políticas tremendas, bastando apenas o seu primeiro e o seu último parágrafo para que se conheça plenamente o seu conteúdo: “No caso de um Estado (*Land*) não cumprir os deveres impostos pela Constituição do Reich ou pelas leis do Reich, o Presidente do Reich pode fazer uso das forças armadas para o compelir a fazê-lo”, e “Os detalhes serão determinados por uma lei do Reich”.³⁷ De imediato dois pontos sobressaem desta leitura: primeiro, que o emprego da violência armada seria solução exequível e legal do governo central face à região ou entidade que contestasse o seu poder (no que foi o caso acima mencionado do *Preußenschlag*); e segundo, pela ambiguidade que o último parágrafo comporta, remetendo à lei do Reich a definição do que pode ser considerado situação de emergência, e das medidas a adotar para enfrentá-la, conhece-se a arbitrariedade do reconhecimento de tal estado de exceção, sujeito à contingência do poder que esteja estabelecido, bem como a força tirânica do governo ou governantes que promulgam novas leis a fim de ultrapassá-lo. Eis portanto na situação excecional as duas faces de Janus - uma salva, procurando a resolução do momento extraordinário; a outra fere, pois pode por si decidir o que seja essa situação gravosa, e as medidas que hão-de superá-la, apesar do agravo que a alguns ou a todos cause, e sem que estes se possam valer contra elas, pois têm por detrás a força. A propósito disto virá o provérbio desse fidalgo português, “O bem não era como tinha, o mal pode ser que sim.”³⁸

É normal portanto que este artigo importantíssimo tenha capturado a atenção dos intelectuais alemães seus contemporâneos, incluindo Schmitt, e feito com que sobre si se debruçassem. Ademais, desde a implementação da Constituição de Weimar após o Tratado de Versalhes de 1919 foram várias as utilizações que os governos alemães de si fizeram, à parte a do caso prussiano já falado: pois antes disso já Friedrich Ebert, primeiro Presidente da República alemã, havia utilizado esse poder último para dissolver governos legalmente eleitos, nomeadamente na Turíngia e na Saxónia, enquanto em 1930 o Presidente Paul von Hindenburg, apoiando o Chanceler Heinrich Brüning, do mesmo artigo 48º fez uso para aprovar as medidas económicas deste último, que o Parlamento Alemão recusava votar, e que por isso dissolveu. Também os chanceleres Von Papen e Kurt von Schleicher recorreram em 1932 à autoridade de von Hindenburg e do artigo 48º a fim de conseguirem aprovação para os seus projetos, recusados pela maioria parlamentar que então via recrudescer as alas da

³⁷ Constituição de Weimar, Artigo 48

³⁸ D. Francisco de Manuel e Melo, *Carta de Guia de Casados*, XXXI, p. 111

extrema-direita e esquerda; porém o caso mais significativo do poder deste artigo seria visto em 1933 apenas, e registado para sempre na História, quando o austríaco Adolf Hitler chega a Chanceler, acusa a revolução comunista do incêndio no Reichstag a 27 de Fevereiro, requer do presidente plenos poderes para combater a situação de emergência nacional, com o nome de “Decreto Presidencial para a Proteção do Povo e do Estado” esse promulga-lhos, ao abrigo do artigo 48º (entre os quais constavam a supressão da liberdade de opinião e de imprensa, ou da privacidade postal e telefónica), enquanto em 23 de Março passa a “Lei da Concessão de Plenos Poderes”, pela qual o Chanceler poderia promulgar qualquer lei sem a votação do Reichstag, elevando-o, portanto, à condição de ditador. Desta forma e por um processo legal Hitler consegue afastar toda a oposição e revestir-se de plenos poderes, restando-lhe no entanto a obrigatoriedade de renovar a situação marcial imposta ao fim de um período de quatro anos, coisa que faria duas vezes, em 1937 e 1941, sem esquecer a Presidência alemã que pela morte de Hindenburg conquista, e pela lei que de véspera fizera promulgar tendo esse fim em vista.

Eis portanto explícito o quão pernicioso pode o estado de exceção ser, e como a salvação que visa, nomeadamente a ultrapassagem do desemprego imenso e da hiperinflação do pós-guerra no caso alemão da década de 30, pode enfim obrigar a medidas mais gravosas que o mal prévio, e a que se ature mal-estar maior, lembrando essa frase de Pasternak, “Um homem a ferros tende sempre a idealizar a sua escravatura.”³⁹ De facto a situação excecional nasce geralmente de um período de turbulência, e o extremo que a ela obriga é também geralmente bom porto para as alternativas extremistas, como a recente crise económica europeia demonstra, e o aumento das listas anarco-comunistas e fascistas na Europa. De resto, a situação revê-se ao longo da história, desde o “*Salus populi suprema lex esto*”⁴⁰ de Cícero, que conheceu o primeiro imperador incondicional de Roma, rompendo com o voto romano de que se não repetissem Tarquínios, passando pela Comuna de Paris após o desastre da Guerra Franco-Prússia de 1870, e que as liberdades adquiridas em 1789 esqueceu, até ao *Act Patriotic* norte-americano de 2001 (USA PATRIOTIC: *Uniting (and) Strengthening America (by) Providing Appropriate Tools Required (to) Intercept (and) Obstruct Terrorism*), resultante da guerra contra o terrorismo e resultando na negação das liberdades conferidas pela IV Emenda Constitucional - pelo que de todos estes casos sobra a questão de saber que freio se há-de pôr às disposições que o elemento governativo toma face à situação excecional, quanto tempo se há-de permitir-lho, ou mesmo se lhe é legítimo decidir sobre a excecionalidade ou não deste ou daquele momento, pois que são decisões que em si mesmo residem. Dir-se-ia, por outras palavras, que o soberano é servo da situação excecional, porém tirano em tudo o resto.

³⁹ Boris Pasternak, *O Doutor Jivago*, XV, VII, p. 490

⁴⁰ Cícero, *De Legibus*, Livro III, Parte III, VIII, , consultado em www.thelatinlibrary.com

A este propósito vem o reparo que Jean-Louis Schlegel faz assim que começa a tradução para o francês da “Teologia Política” de Schmitt, e do seu primeiro parágrafo que aqui igualmente analisamos⁴¹: contra Julien Freund, que traduz o “über” da famosa frase para o francês “lors”, “aquando”, e que escreve que “o soberano é aquele que decide aquando da situação excecional”, Schlegel prefere substituí-lo por “de”, “sobre”, já que assim está mais conforme ao pensamento de Schmitt, referindo que o soberano nem só decide na eventualidade da excecionalidade, como a tradução de Freund pretendia, mas que ele mesmo é quem decide sobre o seu início. De facto, para o jurista alemão é da maior importância que assim suceda, e ao longo da sua vastíssima obra tal corrente de pensamento estará sempre presente, sendo o estatuto de soberano que a situação excecional confere não tão importante para si porventura quanto a legitimidade total que, por acréscimo, daí lhe advém - e por aqui começa-se a perceber a razão pela qual Schmitt é considerado um dos grandes teóricos do Estado unitário forte.

Pelas suas palavras tal inclinação académica torna-se evidente: primeiro, já em 1921, no ensaio “Da ditadura” revela-se aberto à possibilidade de uma ditadura comissarial, transitória e plenipotente, quando a situação a requeira, tal como as várias experimentadas por Roma e tal qual Tito Lívio fala da primeira, a de Tito Lúrcio, resultante do conflito com os Sabinos e durante a qual “não havia, como quando os cônsules possuíam poder igual, assistência de um ao outro, nem havia apelo, nem havia outra alternativa algures senão a submissão pronta”⁴²; segundo, e em 1928, Schmitt defende em “A Teoria da Constituição” a necessidade do artigo 48º da Constituição de Weimar, acima citado, e argumenta contra a inconstitucionalidade que alguns autores lhe encontram, nomeadamente Richard Grau, afirmando que por um lado este autor tem razão, ao afirmar que a Constituição é inviolável, todavia que por isso não é o artigo 48º obrigatoriamente inconstitucional, afetando este apenas a matéria legislativa que a Constituição contém e não a Constituição em si, tanto mais que “A ditadura comissarial do Presidente do *Reich* tem por fim, segundo o artigo 48º, proteger e defender a *ordem e a segurança públicas*, o que é o mesmo que dizer a constituição em vigor. A proteção da constituição e a proteção de todas as disposições *legiconstitucionais* não são mais iguais que a inviolabilidade da constituição e a inviolabilidade de todas as disposições legiconstitucionais.”⁴³; e terceiro, enfim, e último, numa lista que decerto poderia ser mais extensa, regressamos à “Teologia Política”, e à frase com que Schmitt novamente reafirma a sua predileção pelo Estado face à norma, dizendo que “No caso de exceção, o Estado suspende o direito em virtude de um direito de autoconservação.”⁴⁴

⁴¹ Carl Schmitt, *Teologia Política*, N.d.T., p. 15

⁴² Tito Lívio, *Ab urbe condita*, II, 18, consultado em 19/10/2012 no sítio http://books.google.pt/books?id=_nbYVv5Lq_QC&printsec=frontcover&dq=livius&source=bl&ots=UblcmB2Bkd&sig=-AclA2iYG8t8NZUjJyUQbCtBPbY&hl=pt-PT&sa=X&ei=Ne2EUN7IFOXF0QXwjIG4BA&ved=0CDUQ6AEwAQ

⁴³ Carl Schmitt, *Teoria da Constituição*, Cap. XI, II, p. 250

⁴⁴ Carl Schmitt, *Teologia Política*, I, p.22

1.3- Decisionismo e normativismo

Eis nesta afirmação o ponto fulcral da disputa entre Schmitt e Hans Kelsen, previamente mencionada e que agora poderá ser melhor compreendida, sem esquecer Krabbe, que o partido do último toma e do normativismo, face ao decisionismo schmittiano. Se importa fixar primeiro a definição destas duas formas de pensamento, refira-se que o decisionismo se prende com a conceção de que a autoridade do soberano vem do próprio facto de ser ele quem governa, sem outros limites senão os que ele e a realidade para si determinarem, enquanto o normativismo lhe refreia a soberania com determinados paradigmas espirituais universalmente aceites dentro de um Estado, como seja o direito, a norma moral, ou mesmo a conceção ideal que da própria condição de soberano fazem os seus súbditos. De forma redutora poderá pensar-se que, se para o decisionista o soberano é quem faz a lei, e a ela se subordina, para o normativista a lei existe anteriormente ao soberano, devendo este adaptar-se irrestritamente a ela; mas segundo um sistema de oposição de conceitos se verá mais facilmente esta diferença: decisionismo como realismo político, normativismo enquanto idealismo político, o primeiro fundando na realidade o Estado e o outro numa ficção jurídica; decisionismo enquanto “*rei gerundae causa*”, fórmula aliás empregue em Roma para os ditadores, normativismo como “*juris et de jure*”⁴⁵, um justificando o soberano com e pelo direito, o outro pelo próprio ato governativo que desempenha; decisionismo, finalmente, tendo por representantes Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, normativismo representado por Platão, Rousseau, Kant, bastando o último par oposto destes autores para melhor se conhecerem os seus pontos de vista, dizendo o inglês que “*Auctoritas, non veritas facit legem*”⁴⁶, e o autor de Königsberg admitindo a existência de um imperativo categórico de natureza normativa, segundo o qual “o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz de ser uma lei.”⁴⁷

Seguem o rumo desta última posição Krabbe e Kelsen, que Schmitt contesta no segundo capítulo da sua “Teologia Política”, manifestamente chamado “A soberania: forma jurídica e decisão”. Ora garante Krabbe que a transformação do Estado operada pela modernidade consiste no facto de que o soberano não é mais aquele que pode promulgar a lei, mas é a própria lei mesma, como melhor o dirá o Professor Alexandre Franco de Sá, “Tal mudança consiste na passagem de uma conceção pessoal e subjetiva de soberania, segundo a qual esta deveria residir na pessoa que detém o poder de decretar a lei, para uma sua conceção impessoal e objetiva, segundo a qual a soberania devia residir na própria lei.”⁴⁸ As palavras

⁴⁵ Cícero, *Tusculanas*, III, 26, consultado no sítio <http://books.google.pt/books?id=FYQUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=cicero+tusculanas&source=bl&ots=J4UPGnXHyp&sig=mHoOlQ8uEBb6AdIVIZz53N7-JOo&hl=pt-PT&sa=X&ei=r-2EUK3wCsTNhAeAyYDYDg&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q=cicero%20tusculanas&f=false>

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviatã*, Cap. XXVI

⁴⁷ Immanuel Kant, *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Segunda Secção, p. 103

⁴⁸ Alexandre Franco Sá, *Do decisionismo à teologia política. Carl Schmitt e o conceito de soberania*, p. 8, consultado em 19/10 no sítio http://www.lusosofia.net/textos/sa_alexandre_franco_de_do_decisionismo_a_teologia_politica.pdf

de Krabbe são-nos citadas por Schmitt, e importa também lê-las: “Nós não vivemos mais sob o domínio de pessoas, quer sejam pessoas naturais ou pessoas (jurídicas) elaboradas, mas sob o domínio de normas, de forças espirituais.”⁴⁹ A pretensão do professor de Direito da Universidade de Leyden é evidente: negar ao soberano a plenipotência da sua autoridade, colocando sobre si o valor supremo da lei, a fim de evitar desmandos governativos que a supressão das normas vigentes, ou a sua alteração, lhe permitiriam. Isto pode ser encarado como uma repetição da separação tripartida de poderes, que desde a Antiguidade até aos nossos dias tem sido mencionada por filósofos e politólogos, e respeitada como no caso do governo islandês aquando da sua recusa em pagar a dívida orçamental do país, segundo o decretado pelos tribunais e por referendo popular, ou esquecida como no caso da recusa dos resultados das eleições birmanesas de 1990 por parte do Conselho de Estado para a Restauração da Lei e da Ordem, e posterior encarceramento da líder da oposição que havia vencido, Aung San Suu Kyi. O primeiro a mencionar esta separação é Aristóteles, se bem que o seu mestre, Platão, já ao mesmo se houvesse referido no seu livro das Leis: pois diz o Estagirita que reconhece em qualquer governo a existência de três poderes distintos, porém concertados entre si, o poder deliberativo, que diz respeito aos negócios do Estado, o poder executivo, abrangendo as magistraturas e os poderes instituídos de que precisa o Estado para funcionar, bem como o modo como funcionarão, e o poder judiciário, que engloba por fim as funções dos tribunais⁵⁰; depois, com igual relevo, Locke, reiterando que há um poder legislativo (“que tem o direito de regular como as forças de um Estado podem ser empregues para a conservação da comunidade e dos seus membros”), um poder executivo (encarregue da “execução das leis positivas do Estado, que vigoram no interior do Estado”), e o confederativo (“compreendendo [...] os cuidados que se tomam e a atenção que se tem na gestão dos interesses do Estado face aos dos estrangeiros e doutras sociedades”)⁵¹; e finalmente com Montesquieu, que em voga maior colocou a teoria separatista de poderes, e na Constituição Francesa de 1791, alterando os três termos porém mantendo-lhes a validade, “poder legislativo, poder executivo no que diz respeito ao direito das gentes, e poder executivo no que diz respeito ao direito civil”. De resto, o cuidado do nobre francês era o mesmo que expressa Krabbe acima: “Quando na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não há liberdade; pois podemos temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado não façam leis tirânicas senão para as executar tiranicamente.”⁵²

⁴⁹ Krabbe, in *Teologia política I*, p. 33

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, Livro III, Cap. X

⁵¹ John Locke, *Ensaio sobre o governo civil*, Cap. XII, consultado em 19/12 no sítio <http://books.google.pt/books?id=WBEnfchW2msC&printsec=frontcover&dq=locke+about+civil&source=bl&ots=lfhGCTpA0J&sig=BaGqNGccu9umyvVwDB9buAJjAHk&hl=pt-PT&sa=X&ei=lu6EUJLjF-On0QXqtoGgBQ&ved=0CC8Q6AEwAA>

⁵² Montesquieu, *O Espírito das Leis*, Tomo 2, Livro XI, 6, p. 8-9

Similarmente Hans Kelsen apoia esta vertente de pensamento, o que está desde logo patente quando atesta o valor da norma dizendo que “O argumento muito utilizado segundo o qual nos devemos conduzir de certa maneira porque o legislador ou Deus querem, isto é, ordenam que assim nos conduzamos, é uma falsa ilação. A conclusão tão-só é possível se pressupomos a norma segundo a qual nós nos devemos conduzir como o legislador quer ou como Deus quer.”⁵³; aliás, o jurista de Praga leva mesmo à última instância o normativismo do seu colega Krabbe, afirmando que, para o Direito, o Estado é simplesmente uma realidade jurídica, e com valor normativo, não podendo afastar-se da ordem jurídica na medida em que ele próprio é um só com a ordem jurídica, e nada mais para além dela, pelo que daí lhe advém o poder e as responsabilidades. Pensar que o Estado é o autor da norma, ou a sua origem, segundo Kelsen, e segundo o que Schmitt pelas suas palavras diz, são “personificações ou formas de hipostasiar a realidade, desdobramentos da única e mesma ordem jurídica em sujeitos diversos.”⁵⁴ De resto o argumento de que Kelsen se vale é o mesmo que Krabbe emprega: tendo em conta que “não se pode deduzir de um conceito uma norma”, e que “uma norma apenas pode ser deduzida de outra norma, um dever-ser apenas pode ser derivado de um dever-ser”⁵⁵; e tendo em conta que, na teoria jurídica, o Estado é o mesmo que a Constituição, a sua única norma fundamental - disto resulta portanto que Estado, e ordem normativa, sejam uma só e a mesma coisa.

A resposta de Schmitt a isto torna-se obrigatória, conquanto queira manter a sua tese totalitária do Estado e a noção de que, para si, “Mesmo a ordem jurídica repousa, contra toda a ordem, sob uma decisão e não sob uma norma”⁵⁶, de modo que fá-lo duplamente: primeiro, na defesa da ideia do estado de exceção enquanto traço distintivo do soberano, dizendo que “a situação excecional é outra coisa que não uma anarquia e um caos, razão pela qual, em sentido jurídico, subsiste sempre uma ordem, ainda que não seja uma ordem do Direito.”⁵⁷; e segundo, garantindo que o erro dos dois juristas normativistas reside no esquecimento de que a noção de direito não se pode transcender a si própria, na medida em que estipula o que se pode fazer ou não, mas não estipula quem pode aplicá-la, pelo que do simples conteúdo formal de uma lei não se pode retirar que pessoa ou que entidade terá autoridade para fazê-la valer. De resto, assegura Schmitt, a justiça de uma norma não nos vem dela própria ou de outra norma, mas sim de um ponto de referência (*Zurechnungspunkt*) com a realidade, a partir do qual se ajuíza se a norma é boa ou não, razão pela qual pode afirmar com certeza que “A decisão nasce de um nada”⁵⁸ - e a norma, da decisão que o nada gera.

⁵³ Hans Kelsen, *A justiça e o direito natural*, I, 7, p. 15

⁵⁴ Schmitt, *Teologia Política I*, II, p. 30

⁵⁵ Hans Kelsen, *A justiça e o direito natural*, I, 5, p. 13

⁵⁶ Schmitt, *Teologia Política I*, I, p. 20

⁵⁷ *Idem*, I, p. 22

⁵⁸ *Idem*, II, p. 48

Eis agora portanto o caminho de Schmitt liberto para o seu objetivo de justificação do Estado irrestrito: afastado o obstáculo do Direito, que a fim de gorar a sua intenção Krabbe e Kelsen haviam levantado, não é mais o soberano aquilo que a Lei estipula que ele seja, e ele próprio a Lei, para se tornar enfim legislador e executor simultâneo da mesma, o que é o mesmo que dizer, em termos schmittianos, que no próprio ato de decidir a lei se veja o elemento distintivo da sua autoridade. Isto lembra de certo modo as palavras do sofista Górgias, e com mais razão lembra as de Orestes, “O melhor será julgar cada homem por si: não há regras.”⁵⁹; mas em todo o caso não deixa de ser necessário reconhecer alguma razão ou fundo de verdade no enunciado de Schmitt, tanto mais que o primeiro registo escrito de leis que dispomos nos vem de um tirano babilónico, Hamurabi: pois o soberano que em tudo se deixasse conduzir pela lei que outrem para si estipulasse não mais seria do que um vassalo de juristas, trocando o ceptro pelo martelo judicial e ficando constrangido a obedecer à norma que fosse contra o seu propósito, ainda que proveitoso para a comunidade, e obrigado a seguir a norma que lhe fosse favorável, sendo-o ou não para todos. A lei seria então tirana, ao invés do soberano, e tal monarca não seria outro enfim senão Filocletes, juiz íntegro e dedicado que por fazer cumprir a lei que o oráculo de Delfos lhe mandara definharia se alguma vez, contra o oráculo, absolvesse algum homem.⁶⁰ Ademais o caso do estado de exceção que Schmitt expõe lança a dúvida da total efetividade da lei para qualquer situação, tendo em conta que o que realmente caracteriza a excecionalidade é o facto de esta não estar nem poder ser prevista, logo não haver na legislação existente salvaguarda contra ela, pelo que se a sua superação se não dá através da modificação da lei segundo os moldes que a nova situação requer, o caso se possa dar que o corpo jurídico inteiro colapse, e não só o que a indecisão primeira causou. Assim após a crise da sucessão de 1383-85 o novo monarca português, D. João I, a fim de evitar novamente o que trouxera a Portugal a instabilidade política e a guerra com Castilha, fez édito de que não pudesse fazer-se rei português qualquer monarca estrangeiro ligado a infantas lusas, e com direito ao trono por casamento e sucessão. Daqui deriva igualmente um outro argumento de que se poderá fazer uso contra a plenipotência das leis, e é que estando estas restringidas ao lugar e ao tempo em que são implementadas, no que bem recorda Montesquieu, a sua universalidade pode ser posta em causa, e requerer que, face a um contexto novo, sobre o soberano recaia a tarefa de as avaliar e conformar ao novo paradigma, sem que com tal recaia em ilegalidade - tanto mais que nem só sobre a temporalidade das leis podem ser estas censuradas e revistas, mas também pela possibilidade da jurisprudência que avalia cada caso isoladamente, e que dá

⁵⁹ Eurípedes, *Electra*, consultado em 19/10 no sitio <http://books.google.pt/books?id=ERoBAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=electra&source=bl&ots=idkzl17flm&sig=gvLGVkubfgaCORbK7rluRhvd0xM&hl=pt-PT&sa=X&ei=Ee-EUJvVB66N0wX7x4GQCQ&ved=0CDMQ6AEWAQ>

⁶⁰ Aristófanes, *As Vespas*, consultado em 19/10 no sitio <http://books.google.pt/books?id=0e5SroG1zNcC&printsec=frontcover&dq=the+wasps&source=bl&ots=l8uLuLLOeL&sig=vMdi6NlwaEgpCu3EwIQ5fh2nhVY&hl=pt-PT&sa=X&ei=Z--EUKb3CqKy0QXj0oGwBA&ved=0CDQ6AEWAQ>

razão ao provérbio “*Noli esse multum justum*”⁶¹. A bom ver, eis no decisionismo e no normativismo vantagens e inconvenientes em simultâneo, e o preferível seria a forma pela qual ambos se concertassem de acordo com as necessidades específicas de cada momento, e de forma a obliar os perigos que cada um, em diversas situações igualmente, comporta, o que é o mesmo que pretender o meio-termo aristotélico entre virtude e vício que nem lei nem soberano faça tiranos - pois é lícito que seja Tersites obrigado a seguir o rei Agamémnon para Tróia porque este lho manda, ainda que o não queira, mas que lícito lhe seja também desaprovar a atitude do soberano, sem que pelas mãos de Ulisses seja castigado a golpes de ceptro⁶².

De qualquer forma, e exposto isto, mais fácil fica de entender a corrente de pensamento que Schmitt segue ao longo da sua “Teologia Política”, alicerçada pelo que noutros escritos deixou perpassar, e se atinge a conclusão que pretende, a saber, justificar de forma incondicional a autoridade política de qualquer soberano. À partida o ponto que atrás deixei pendente, tratando da noção de pacto social desenvolvida pelos contratualistas Rousseau e Hobbes, e da recusa schmittiana em aceitá-la, torna-se agora mais evidente: não pode haver pacto social prévio ao Estado, e constitutivo deste, pela simples razão de que a norma que implica, e que desde logo todo o homem se obriga a respeitar, implica que anteriormente haja já sido tomada a decisão do estabelecimento de alguma forma de governo, ou comunidade, dentro da qual apenas o pacto pode ser feito, pelo que assim os papéis se invertem, e é a decisão de constituir um Estado que antecede a unanimidade dos homens em obedecer-lhe. De resto a confusão existente entre os contratualistas, e o seu erro, garante Schmitt, vem da má interpretação da máxima grega *Nomos Basileus* do fragmento 169 de Píndaro, que no seu entender se deve ler “*nomos enquanto rei*”, ainda que por má tradução alguns digam, incluindo Höderlin, “a lei enquanto rei” - pois se por estas palavras o soberano se encontra refreado pela lei, a qual manda mais do que ele, todavia a intenção do poeta tebano (e a do jurista alemão) seria justificar a soberania do *Nomos* face a qualquer força exterior, tanto mais que “o *nomos* em sentido original é, pelo contrário, a pura imediação de uma força do direito não mediada pela lei.”⁶³

1.4- O liberalismo como despolitização

Do que fica dito desde logo se compreende igualmente a recusa total que Schmitt manifesta pelo desenvolvimento filosófico-científico registado desde o século das Luzes até aos seus dias, com as suas variantes idealistas, racionalistas e positivistas: aos primeiros, nomeadamente a Hegel, censura-lhes a teleologia do conceito de Estado, e a noção de que nenhum Estado atual corresponde à ideia plena de Estado. Tem isto que ver com o enunciado

⁶¹ Eclesiastes, 7, 17

⁶² Homero, *A Ilíada*, Canto II, p. 30

⁶³ Schmitt, *O Nomos da Terra*, Cap. IV, p. 73, consultado em 19/10 no sítio <http://books.google.pt/books?id=Qayg5HqaY18C&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>

hegeliano segundo o qual o Estado é a forma pura do espírito objetivo, no qual este se realiza ultimamente após os seus dois estágios inferiores, a família e a sociedade, e o qual não pode ser considerado senão como uma fase da continuidade da história universal, tendendo para o seu fim último que é, como o da História Universal, a efetivação do espírito absoluto, ou seja, Deus. A história surge assim como a realização do plano divino, uma revelação de Deus, por outras palavras, último estágio ao qual o Estado enquanto espírito objetivo aspira, pois não sendo o Estado concreto e atual senão uma das etapas que nesse processo dialético passa, apenas pode ser considerado Estado realizado plenamente aquando do desenvolvimento total da História, e da manifestação de Deus enquanto entidade ontológica que lhe é superior, e com a qual coincidirá. Isto rebaterá Schmitt, afirmando, primeiro, que o Estado é de facto uma entidade plenamente realizada, independentemente da sua forma e composição, bem como do fim, transcendente ou terreno, que se lhe pretenda conferir; depois, e aqui entra já a sua segunda tese, e que adiante abordarei com maior pormenor, todos os conceitos da teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados, e não todos os conceitos secularizados da teoria do Estado se realizam em conceitos teológicos, aquando da plena combinação do Estado com o espírito absoluto, ou seja, quando o reino terreno for reino de Deus; e terceiro, e último, o idealismo hegeliano conduzirá sem dúvida a uma ditadura, na qual os ditadores serão os neo-hegelianos, tendo em conta que, pegando nas palavras de Fichte, eles “estarão prontos a provar diante do mundo inteiro que a sua inteligência das coisas é infalível”, e isso “dar-lhes-á um direito à ditadura”⁶⁴. Quanto ao racionalismo dos séculos XVII e XIX, igualmente Schmitt recusa-se a aceitá-lo pela razão de que as suas premissas rejeitam tudo aquilo que foge do seu alcance, e que por isso é considerado irracional. Bastando para o caso uma leitura de Liebniz, e das suas palavras dizendo que há dois grandes princípios, o da contradição, segundo o qual se julga falso o que envolve contradição e verdadeiro o que é contraditório ao falso, e “o da razão suficiente, em virtude do qual sustentamos que não pode haver facto real ou existente, nem asserção verdadeira, senão havendo razão suficiente pela qual assim seja e não de outra forma”⁶⁵, eis que a “situação excecional” descrita por Schmitt não pode existir mais, senão como uma eventualidade possível de prever dados os seus antecedentes, e com resolução igualmente previsível e determinada, pelo que assim perde toda a sua carga de surpresa e de emergência, e não é mais do que uma situação ordinária do dia-a-dia, que não justifica já a intervenção direta e incondicional do soberano. A isto refere-se o jurista alemão na “Teologia Política”, e a sua crítica a tal corrente de pensamento estende-se a todo o pensamento racionalista do Iluminismo, tendo em conta que “O racionalismo da *Aufklärung* condena a exceção sob todas as suas formas”, “Pois a ideia do Estado de direito moderno prende-se com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que rejeitam o milagre para fora do mundo e

⁶⁴ Schmitt, *Parlamentarismo e democracia*, 3, p. 73

⁶⁵ Liebniz, *Monadologia*, 32, consultado em 19/10 no sítio <http://books.google.pt/books?id=9HLBmb-QA1MC&printsec=frontcover&dq=monadology&source=bl&ots=XzrUp4kJfl&sig=SggbNgR1yuOS2QRRF3DucOYBgV8&hl=pt-PT&sa=X&ei=sfCEUIHMLY6Y1AXDmoHIDQ&ved=0CC8Q6AEwAA>

recusam a rutura das leis da natureza, rutura contida na noção de milagre e implicando uma exceção devida a uma intervenção direta, exatamente como elas recusam a intervenção direta do soberano na ordem jurídica existente.”⁶⁶ Finalmente ao positivismo científico do século XIX e início do século XX também Schmitt não deixa sem resposta: considerando a teoria dos três estágios do seu fundador, Auguste Comte, segundo a qual haveria um estado primitivo do Homem, o teológico, durante o qual a Humanidade fora governada exclusivamente tendo em vista Deus e a Igreja, bem como os decretos dogmáticos desta, seguido do estágio metafísico, nascido no princípio do Iluminismo e chegando à Revolução Francesa, no qual ganha valor a ideia nova de que a Humanidade detém certos direitos inalienáveis, e culminando no último passo, o positivo, pelo qual cada Homem será capaz de se dirigir a si mesmo sem a necessidade de um poder superior senão o da sua vontade e livre-arbítrio⁶⁷; considerando, também, que as conquistas intelectuais deste movimento, nomeadamente na tecnologia, na economia e nas ciências naturais, permitiam aos seus adeptos pressagiar uma Humanidade nova, livre dos enganos que a ignorância, as religiões e as próprias formas de governo a sujeitavam - considerando isto tudo o jurista de Plettenberg afirma que o maior engano é o de tal ideologia, por acreditar em demasia nas suas capacidades e no alcance das suas ciências, tanto mais que aquilo que pretende em última instância, uma “religião da humanidade”, nada mais é do que a ilusão prepotente de que derrubando dos altares as figuras sagradas e colocando no lugar delas a estátua do *Nouveau Grand-Être Suprême*, o Homem, este passa a ter o valor e a adoração que durante séculos mereceram as outras. Tal ídolo humano, na verdade, terá a mesma veneração irrisória que o tronco de madeira no charco das rãs, como conta a fábula.

Identicamente esta alteração do divino por fatores naturais revolta Schmitt, num outro ponto dos seus escritos, e as suas palavras de reprovação recaem então sob o Romantismo: “Numa tal sociedade, o indivíduo é o seu próprio padre e, com a ideia religiosa sendo compreensiva das atividades fundamentais, é o seu poeta, o seu filósofo, o seu rei, e o mestre-de-obras para construir a catedral do seu próprio culto. Este sacerdócio reduzido ao privado, eis a raiz do romantismo e dos fenómenos românticos.”⁶⁸ Positivamente, nem só no facto de o Romantismo colocar o “Eu” isolado à frente de tudo, no que o alemão chamará “subjetivismo ocasional”⁶⁹, se perverte a relação original do indivíduo com o mundo, passando então o primeiro a liderar o segundo, e este a ser senão o que o primeiro de si deseja; como também a sua relação com o Estado mais não é de dependência, mas de dependência do Estado de si, como Schmitt não quer que suceda; sem esquecer que ao tomar o romântico o lugar de Deus, movido pela crença vaidosa nas capacidades da sua própria razão, e na substituição que se sente capaz do divino, para si transfere as categorias ontológico-políticas que antes, estando

⁶⁶ Schmitt, *Teologia Política I*, III, p. 46

⁶⁷ Auguste Comte, *Visão Geral do Positivismo*

⁶⁸ Schmitt, *Romantismo Político*, in *Do Político, legalidade e legitimidade, e outros ensaios*, I, p. 17

⁶⁹ Idem, p. 15

em Deus, ao próprio Estado davam fundamento, bem como à própria sociedade, e que agora são incapazes de sustentar por se basearem na mera prepotência de um homem. Citando Nietzsche, Monod refere-se a isto dizendo que “A adoração do Estado moderno pode conduzir à destruição de toda a cultura.”⁷⁰

Disto deriva que termos como “escolha racional”, “utilitarismo”, ou “secularização”, não possam ter para Schmitt e para a sua teoria do Estado unitário forte um valor que não seja negativo, e que pretende afastar demonstrando o seu erro, pois todos levam à fragmentação do aparelho governativo em favorecimento do homem singular. De facto, a sua crítica mais acesa vai para o liberalismo político e económico que desde a Revolução Industrial Inglesa começa a ganhar relevo e a influenciar os moldes governativos vigentes até então, e cuja génese estipula ser o judaísmo e o protestantismo, chegando ao ponto mesmo de considerar Espinoza o génio maligno de tal trama, “o primeiro judeu liberal”⁷¹ (e nesta lista negra coloca igualmente Mendelssohn, Heine, e Marx, três “judeus inimigos do Estado”, lembrando infelizmente o que a História de si não deixará esquecer, a saber, a posição claramente antissemita que durante o nazismo defendeu sempre, aliás proclamada em conferência por si em Berlim, Outubro de 1936, na qual defendeu a limpeza do “espírito judeu” das leis alemãs, e a obrigatoriedade de todas as publicações científicas realizadas por judeus terem um símbolo identificativo). À parte isto, no entanto - sem que seja de somenos - não era tanto a pretensão espinosista da criação de um Estado judeu, assente na teologia judaica enquanto lei teológica, que chocava Schmitt, mas o processo de secularização que no seu escrito vinha defendido, e a ideia da interpretação bíblica livre dos cânones pré-estabelecidos, ou seja, dentro do reino da liberdade de pensamento e de expressão que no Estado schmittiano não tinha lugar.

Do diálogo entre governantes e governados, apanágio do liberalismo pela assunção de que os homens são iguais entre si e igualmente possuidores de uma razão, e que viria a tomar a forma do parlamentarismo, o jurista alemão objeta com a inércia política que daí resulta face a situações em que uma decisão importa, já que esta terá necessariamente de passar pelo consenso do conjunto dos partidos que constituem o aparelho governativo, o que é difícil, tanto mais que, pelas suas palavras e pegando nas de Descartes, “as obras criadas por múltiplos autores são menos perfeitas que as outras, nas quais um só tenha trabalhado”⁷²; ademais, com tal sistema de partidos apenas se podem esperar longos e infrutíferos debates, “a discussão perpétua”⁷³, coligações e ruturas conforme a situação una ou separe os seus vários membros, e enfim o alheamento da política da vida comum do cidadão, como aliás o liberalismo não pretende, passando esta a ser feita em reuniões fechadas entre os líderes partidários, com concessões e limitações acordadas entre eles e que, no fim, pouco ou nada

⁷⁰ Nietzsche, *Fragments póstumos*, in Monod, *La querelle de la sécularisation*, 1ª Parte, Cap. I, p. 88

⁷¹ Schmitt, *O Leviatã na Teoria do Estado de Thomas Hobbes*, p. 85

⁷² Schmitt, *Teologia Política I*, III, p. 56

⁷³ idem, IV, p. 62

terão que ver com as exigências sociais. Também da promoção que o Estado liberal faz da burguesia, nova censura de Schmitt chega: nem só tal levará a uma conceção radicalmente nova da sociedade, frívola e materialista, com os seus membros sempre prontos a ocupar quaisquer cargos de poder pelo estatuto e pela remuneração que daí lhe advém, mesmo sem real interesse pelas questões políticas, dando razão à resposta do Ano Velho ao Ano Novo sobre o que seja um partido, e que é “Meter-se a gente num ônibus que leva aos empregos”⁷⁴; como também permitirá a essa classe social refrear o Estado naquilo que lhe convenha ou desagrade, como até então havia feito só que sem o liberalismo dando-lhe força e validando as suas pretensões; como um novo problema se depara, e é que muito embora seja a burguesia liberal minimamente escolarizada e capaz de orientar o Estado ao qual pertence e que, por tal, também administra, também a classe social mais baixa, o proletariado, deverá fazer parte da esfera administrativa, muito embora sem preparação nem, muito possivelmente, interesse algum, razão pela qual, afirma o alemão, “É esta tarefa - integrar o proletariado no novo Estado - que faz aparecer toda a indigência dos métodos levados a cabo pelo Estado de direito burguês.”⁷⁵ Finalmente um outro ponto que o liberalismo revela, e que se revela nefasto para Schmitt e para o Estado, prendendo-se com o facto de serem atribuídos a todos os homens uma série de direitos ditos fundamentais e alienáveis, ou como o vulgo lhes chama, os Direitos do Homem: novamente por culpa destes o Estado perde a força, fragmenta-se e dissolve-se na sociedade; mas também por culpa destes, assinala o legisconsulto, se mascaram as piores intenções totalitárias, e as mais difíceis de contrariar, pois que pretendem fazer valer o ser humano acima de tudo, como dirá, aliás, “O conceito de humanidade é um instrumento ideológico particularmente útil às expansões imperialistas, e sob a sua forma ética e humanitária, é um veículo específico do imperialismo económico. Podemos aplicar a este caso, com a modificação que se impõe, uma palavra de Proudhon: “Quem diz humanidade quer enganar”. ”⁷⁶

É impossível ler este comentário de Schmitt, especialmente a parte que se refere ao imperialismo económico que sob a capa do humanismo se instala, e que se valida sobre a sua proteção, sem as transferir para o nosso tempo, bem como a analogia com o atual sistema neoliberal de mercado merece ser feita. De qualquer forma é portanto a fim de evitar esta despolitização do Estado pelos particulares que Schmitt age, bem como desmascarar as intenções dissimuladas de tal liberalismo. Uma necessidade se antevê, sem a qual o seu projeto falhará, e é que consiga fundamentar coerentemente a unidade do Estado, face aos perigos acima tratados que visam somente a sua desagregação - e para tal surgem os dois últimos capítulos da sua “Teologia Política”, particularmente merecedores desse nome pois que neles o elemento espiritual entra em jogo, e se une com o mundano. Na ideia de Deus, e sobretudo na ideia que de Deus nos dá a religião cristã, encontrará Schmitt a pedra de toque

⁷⁴ Eça de Queiroz, *Uma campanha alegre*, Volume Segundo, I, p. 305

⁷⁵ Schmitt, *O Estado de direito burguês*, in *Político, legalidade e legitimidade, e outros ensaios*, III, p. 38

⁷⁶ Schmitt, *A noção de política*, VI, p. 98

que procura, e não é sem razão que os autores que o apoiarão nesta obra serão os mesmos que, face ao desagregamento político das sociedades resultantes da Reforma protestante e das primeiras ideias liberais, se uniram na Contra-Reforma com o mesmo fito: todos claramente cristãos católicos, monárquicos, conservadores, opostos ao protestantismo revolucionário e democrático; todos encontrando na ideia de Deus o alicerce das suas teorias do poder unitário do Estado, e ora justificando este por Ele, ora Ele segundo este; sendo eles, enfim, Bonald, de Maistre, ou Donoso Cortés, os três concordando com Schmitt quando este afirma que “...as fórmulas evocatrizes da plenipotência do Estado não são mormente mais do que secularizações superficiais das fórmulas teológicas sobre a onipotência de Deus.”⁷⁷

1.5- A tese teológico-política

Assim como para a primeira tese jurídica se fez acima, também a tese teológico-política se analisará por partes, para uma melhor compreensão. A frase é: “Todos os conceitos fundamentais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados.”⁷⁸ - e se atrás mencionei Cortés para referir a linha de pensamento schmittiana, recordo agora igualmente a sua frase que Schmitt cita, para que por comparação se perceba melhor o alcance que tem uma, e a outra: “Toda a questão política encerra uma questão teológica”. Parecerá a uma primeira vista que o sentido de ambas as afirmações quer dizer o mesmo: ambas relacionam a política com a teologia, e ambas demonstram que, por uma, se pode explicar a outra; porém se na sua estrutura as duas teses parecem coincidir, dá-se conta de que a maior elaboração da frase do alemão possui um significado mais preciso que a frase do espanhol perde, pela sua maior abrangência. Nesta última, não há discriminação entre as questões políticas, posto que todas têm que ver com a teologia; na de Schmitt, restringe-se o âmbito aos conceitos fundamentais da teoria moderna do Estado, e revela-se a transformação operada nestes ao longo dos tempos - e desde a Reforma protestante, como acima se viu - que o carácter espiritual lhes tirou e substituiu pelo secular. Isto vem a propósito do que Feuerbach diz, “A Reforma destruiu o catecismo religioso, mas os Tempos Modernos substituíram-no pelo catolicismo político.”⁷⁹

Outro pormenor que desta analítica da frase de Schmitt ressalta é o facto de ele delimitar os “conceitos teológicos secularizados” aos “conceitos fundamentais” do Estado moderno, abrindo portas para a questão de saber que conceitos fundamentais serão esses, e se haverá outros secundários, sem esquecer que, ao havê-los, se serão eles também todos conceitos teológicos desdivinizados, se só alguns, ou se nenhuns então. Para tal não dá resposta Schmitt, limitando-se a analisar os “fundamentais” e deixando em suspenso a ideia de que os secundários mesmos estarão englobados na categoria dos primeiros, pois que lhes são

⁷⁷ Schmitt, *A noção de política*, IV, p. 83

⁷⁸ Schmitt, *Teologia Política I*, III, p. 46

⁷⁹ Feuerbach, *Necessidade de uma reforma da filosofia*, in Monod, *La querelle de la sécularisation*, 1ª Parte, Capítulo I, p. 68

dependentes - razão pela qual passo adiante esta questão, tanto mais que o valor da asserção principal não é diminuído pela sua resolução, e hei-de parecer, detendo-me com esta parte menor quando o todo é digno de atenção maior, como o rústico de Teofrasto.

Ora a importância fulcral da declaração de Schmitt reside no facto de que, segundo a sua opinião, no decorrer da história haver determinadas categorias originalmente pertencentes à teologia que perpassaram para a teoria de Estado, e que pelo processo de secularização sofreram depois nova transformação, tornando-se, elas mesmas, seculares. A razão disto prende-se com o racionalismo teísta que não poderia nunca compreender, ou mesmo justificar, a razão de ser de tais categorias, falhas de bases empíricas que lhes permitissem a verificação, e que portanto tiveram de se acomodar ao pensamento objetivo mundanizando-se. Já em outros escritos anteriores, aliás, o alemão se havia referido a esta transformação, particularmente no seu “Romantismo Político”, já citado, e no qual garante que “Há nos nossos dias bastantes atitudes metafísicas que poderemos chamar secularizadas.”⁸⁰. Neste ponto a sua intenção seria tornar manifesto que o Romantismo, longe de destruir o edifício teológico levantado pelos séculos precedentes, mais não havia feito que substituí-lo pelas suas próprias construções, estas elaboradas com base no indivíduo e na racionalidade mas de qualquer modo feitas de molde a que no lugar da outra coubessem, e a que tivessem o mesmo valor representativo. De facto é uma enorme “fantasia sem fundo! A reverberação de Deus sobre um muro humano”⁸¹: no nicho que este deus ocupa e que o homem derruba, um outro toma lugar. Bom exemplo disto é o jacobinismo da Revolução Francesa que nas igrejas derrubadas ergue novos templos, faz rezar neles o credo dos homens, e ajoelhar diante do ídolo da Deusa Razão. Ademais, prossegue Schmitt, “Os efeitos das secularizações metafísicas, muito pouco conhecidos, são bem mais profundos: sob a cobertura dos edifícios metafísicos, sucedem-se as substituições perpétuas de um absoluto ao outro e a entronização de entidades supremas sempre novas.”⁸²

De esta secularização voluntária das categorias teológicas, dirá de resto o alemão que se podem distinguir dois tipos, uma positiva e outra negativa: da primeira, tal qual menciona na obra em análise, explica que assim é porque nela está ainda presente o carácter espiritual do qual se desligou; havendo em contrapartida uma “secularização negativa”, da qual igualmente se poderá falar, e da qual falará posteriormente Schmitt nas sua obra sobre Hobbes, esta adveniente da primeira e sua oposta, e pela qual a própria teologia, afastada do domínio terreno, nela está presente pelo próprio facto de se lhe negar a intervenção, ou seja, sendo uma teologia política da ausência de Deus - ou sua “neutralização”, como dirá em “O Leviatã na doutrina do Estado de Thomas Hobbes”. Exemplo do primeiro caso, o da secularização positiva, eis o caso que Schmitt oferece da transferência para a política de

⁸⁰ Schmitt, *Romantismo Político*, in *Do Político, legalidade e legitimidade, e outros ensaios*, I, p. 14

⁸¹ Victor Hugo, *Os miseráveis*, Vol. 2, p. 45

⁸² Schmitt, *Romantismo Político*, in *Do Político, legalidade e legitimidade, e outros ensaios*, I, p. 15

categorias teológicas, nas quais ainda que o elemento divino já não esteja presente, sobre ainda porém a sua primitiva relação com este; quanto à neutralização, ou secularização negativa, entende-a Schmitt como o resultado do radicalismo racionalista, e um pouco como previra Nietzsche antes quando falara da “morte de Deus”, e do “encerramento do imanente em si próprio”⁸³. Aqui o divino é separado por completo da vida terrena, e assiste-se a uma desdivinação da sociedade como não houve nunca exemplo na história.

Mas em todo o caso de que tipo serão os conceitos teológicos secularizados, e em que afetarão eles o Estado dito moderno? Um dos exemplos que cede Schmitt é o da analogia possível de fazer-se entre o regime de exceção, acima tratado, e o milagre: o primeiro é claramente um conceito que pertence ao âmbito político, o segundo é um conceito claramente teológico - mas aquilo em que ambos coincidem reside no facto de que tanto regime de exceção como milagre pressupõem uma suspensão da ordem natural pré-estabelecida, uma rutura com a normalidade, afetação exercida diretamente por algum poder que por nada seria antevista e que, portanto, dada a sua novidade e a alteração que gera, tanto em suspenso deixa direito como teólogos. De facto, nem só nisto milagre e regime de exceção coincidem, um com referência direta à teologia e o outro à jurisprudência: pois como consequência de que o Iluminismo, como igualmente expliquei já, recuse a situação excecional, já que não obedece às regras causais e representa uma suspensão impossível de um estado natural que, por isso, é o único justificável, similarmente não é capaz de reconhecer a intervenção direta e imprevisível de um ser divino na ordem mundana das coisas, ou seja, de um milagre, coisa que aliás já Hobbes negara que pudesse acontecer. De facto “O racionalismo da *Aufklärung* condena a exceção sob todas as suas formas”⁸⁴; e poderíamos aliás continuar nesta série de analogias entre estado extraordinário e milagre, entre teologia e política, enfim, tais como a possibilidade da suspensão da lei ocorrida em ambos os casos, a plenipotência do ser divino ou do soberano capaz de decretar o estado excecional ou de fazer milagres, e mesmo o reconhecimento da autoridade naquele que suspende a ordem jurídica ou a natural, tanto mais que o primeiro caso é exatamente o que a primeira tese de Schmitt afirma, e Cristo foi reconhecido como Messias somente depois de em Canaã ter tornado a água em vinho.

Será por esta ordem de analogias, ademais, que o jurista de Plettenberg reconhecerá ser possível não só verificar a transferência histórica de categorias teológicas para a política como também, no que diz ser a tarefa de uma teologia política futura, analisar sociologicamente cada uma dessas mesmas categorias, e repor nelas todo o seu valor teológico corrompido pela secularização, de forma a que o seu justo valor venha a ser conhecido - trabalho que aliás

⁸³ Nietzsche, *A gaia ciência*, Vol 5, 2, 125, consultado em 19/10 no sítio http://books.google.pt/books?id=oTWKQxZpXbQC&printsec=frontcover&dq=nietzsche+gaia&source=bl&ots=Wa53uPzU21&sig=pb9e8NJesiSyVb_qJNG6-wFc8H0&hl=pt-PT&sa=X&ei=p_GEUJyNJKjCOQXHgoHQA&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q=nietzsche%20gaia&f=false

⁸⁴ Schmitt, *Teologia Política I*, III, p. 46

reconhece ter sido já começado pelos contrarrevolucionários católicos, especificamente os três que mencionei acima, Bonald, de Maistre e Cortés, e “entre os quais podemos igualmente ver num primeiro golpe de vista que se tratam de analogias conceptualmente claras e sistemáticas, e não de efervescências místicas.”⁸⁵

Outra analogia à qual recorre Schmitt a fim de justificar a sua tese será a correspondência entre jurisprudência e teologia, “o Deus todo-poderoso feito legislador onipotente”⁸⁶, ambas matérias tão caras ao seu pensamento. Por um lado, e pela analogia acima feita entre milagre e estado excecional, esta é já perceptível, pertencendo ao âmbito teológico o primeiro e o estado excecional à jurisprudência. Para além disto, no entanto, refere o alemão que é na obra de Leibniz “Nova Methoda” que tal ligação se encontra melhor patente, pelo menos na frase do filósofo de Leipzig quando afirma no latim original que “*Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira et utriusque Facultatis similitudo*”⁸⁷ - e isto porque cada uma destas duas áreas possui um princípio duplo, a *ratio*, da qual advém que haja uma teologia natural e uma jurisprudência natural, e a *scriptura*, ou seja um livro com disposições próprias para cada uma. Em todo o caso já anteriormente Aristóteles se referira a uma lei natural existente no mundo e que, diferentemente das disposições positivas de cada lugar, a todos os homens seria comum, sem que contudo fizesse depender diretamente tal lei de um ser divino, mas da Natureza⁸⁸; Cícero, por outro lado, a mesma lei natural refere, diferente da romana ou da ateniense, mas uma lei sempiterna e imutável, da qual é autor e imperador Deus: “dessa lei é ele o inventor, o promulgador, e o juiz”⁸⁹; como também Agostinho de Hipona favorável a esta opinião se pronuncia, garantindo a possibilidade de uma “lei eterna que, enquanto razão ou vontade de Deus, prescreve a conservação da ordem natural e proíbe a sua perturbação”⁹⁰; e não podemos esquecer Aquino, para o qual o homem, enquanto criatura de Deus e sob a influência da Providência divina, que é a lei suprema, nela participa e em Deus, donde se segue que tenha natural inclinação para segui-la, pelo que “Esta participação das criaturas racionais na Lei Eterna chama-se direito natural”⁹¹.

⁸⁵ Idem, III, p. 47

⁸⁶ Idem, III, p. 46

⁸⁷ Idem, III, p. 47 (A tradução é feita para francês por Shlegel, o que em português quererá dizer: “A justo título, nós reportámos o modelo teológico da nossa classificação sob o domínio jurídico, pois a semelhança entre as duas disciplinas é impressionante.”)

⁸⁸ Aristóteles, *Retórica*, 1373b2-8, consultado em 19/10 no sítio http://books.google.pt/books?id=r_6bkR_WpdQC&printsec=frontcover&dq=aristotle+rhetoric&source=bl&ots=T7eLFaFTg9&sig=C8ncc8Hr0X-RAFCUP61A6ojZFlo&hl=pt-PT&sa=X&ei=8fGEUMDUHli90QWg54GQBQ&ved=0CCwQ6AEwAA

⁸⁹ Cícero, *De Republica*, III, XXII, 33, consultado no sítio <http://books.google.pt/books?id=mNvL-eJMUgAC&printsec=frontcover&dq=cicero+de+republica&source=bl&ots=f7VBkBLcGr&sig=Q0eSwaco-GHmjQyaU7aoZaZhFW0&hl=pt-PT&sa=X&ei=GvKEUIWEI7Cb1AWN6YD4BA&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=cicero%20de%20republica&f=false>

⁹⁰ Agostinho de Hipona, *Contra Faustum Manich*, Livro 22, Cap. 27

À parte isto será possível, segundo um esforço criativo de imaginação, idealizar outras analogias de índole semelhante às duas anteriores, e o resultado, embora possa passar por divertido, não perde contudo a seriedade no que diz respeito à identificação da política com a religião, com as consequências que de tal advém: pois a Constituição, lei fundamental de um Estado, não escapa à comparação possível de fazer-se com a Bíblia, lei fundamental de uma religião, neste caso a cristã, coisa por demais patente quando com a mão sobre uma, e sobre a outra, se jura; o Parlamento, órgão máximo de soberania no qual o povo inteiro está representado, recorda a Igreja, e a raiz grega de tal palavra, *ecclesia*, a congregação da comunidade; o ato eleitoral assemelha-se a ato de fé, as promessas dos políticos à esperança no Reino dos Céus; as juventudes partidárias, catequeses católicas; e enfim o desrespeito pelas normas legais vigentes dentro de um dado país, que outro castigo merece, senão a sua exclusão do convívio com os bem-aventurados?

Outra analogia que é possível de ser feita, e que desta vez faz Schmitt, tem que ver com a ideia de amigo-inimigo, que n'”A noção de política” estabelece: “A definição específica do político, à qual se podem unir os actos e os móveis políticos, é a discriminação do amigo e do inimigo”⁹². Ora significa isto que, no entender do jurisconsulto, a sociedade política se conhece somente a partir do momento em que faz a distinção dos amigos, que serão aqueles que no seio da comunidade concordam com a sua disposição, e com o fim que ela procura, enquanto inimigos serão aqueles que contra tal ordem se revoltam, preferindo substituí-la por outra sua. Estes inimigos serão amigos dos que igual a si pensam, e inimigos do mundo restante: tudo farão por combater quem a si se oponha, e tentarão convencer a parte contrária da falsidade em que se encontra, bem como da verdade que lhe trazem. Neste estado de guerra permanente (e que é o estado de todas as sociedades políticas) o inimigo é assinalado, denegrido, rebaixado a uma categoria sub-humana para que mais facilmente seja combatido, tal como um adversário de determinadas teorias políticas se demarca delas garantindo que “ignoram a moral, ou a economia, ou o método científico e sobretudo, argumento decisivo em política, que elas pertencem ao Mal e que é preciso combatê-las”⁹³. Fácil de fazer é aqui a analogia entre este género de política e a religião, tendo em conta que esta também tem os seus eleitos e os seus danados, e que estes, longe de fruírem a felicidade dos primeiros, a cuja condição de criaturas de Deus nem pertencem, por suas heresias serão extintos pelo fogo da Geena.

De resto é a uma destas analogias possíveis entre teologia e política que Schmitt recorre no que será o fundamento principal da sua obra: a ideia de correspondência entre o monarca

⁹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II 91, Art. 2, consultado no sítio http://books.google.pt/books?id=kiLo0ydzojC&printsec=frontcover&dq=summa+theologica&source=bl&ots=Jxlg_RCNs&sig=ZhT845Ws4298HOyJVdLk7hjWyDY&hl=pt-PT&sa=X&ei=pfKEULj6Barl0QX23IGgBQ&ved=0CDAQ6AEwAA

⁹² Schmitt, *A noção de Política*, II, p. 66

⁹³ Idem, VII, p. 112

todo-poderoso e Deus onipotente. O primeiro será o representante terreno da função que nos Céus ocupa o outro, tanto mais que “Representar significa tornar visível e atual um ser invisível através de um ser publicamente presente.”⁹⁴ A partir das analogias atrás citadas, aliás, é possível representar este soberano divino incarnado tal qual pretende Schmitt: é o homem que pode decidir do estado de exceção, e sem incorrer em ilegalidade, posto que o legislador supremo é ele, e é ele também quem decide sobre os que podem fazer parte do seu séquito, os amigos, e aqueles que importa afastar, os inimigos. A sua palavra é *ultima ratio*, o seu mando, *summa imperii*, e aqueles que governa não mais são seus súbditos, mas, recuperando a analogia bíblica que aqui importa, serão como seus filhos - e ele enfim não é outro senão Melquisedeque, Rei do Mundo.

Não se deve no entanto depreender disto que a intenção de Schmitt seja recuperar a monarquia nos trâmites que uma analogia com a teologia nos descreve, e como acima referi, tanto mais que já em Cortés repara que, dando este conta das profundas alterações introduzidas na vida política pelas ideologias reformistas, e apercebendo-se que a instituição monárquica mais não poderia subsistir nos moldes que até então vigorara, pois que a vontade do povo começava a ganhar importância maior que a hereditariedade ou o direito ao trono por estatuto, “ele vai quase ao fim do seu decisionismo, o que é o mesmo que dizer que reclama uma ditadura política”⁹⁵. Igualmente em de Maistre, afirma, se nota já esta subsunção do poder do Estado a um decisionismo total, “sem raciocínio nem discussão, não se justificando, produzida portanto a partir de nada.”⁹⁶ Pretende-se então um homem que, ainda que eleito por voz popular, e legitimado a partir disso, não tenha no entanto daí em diante outro entrave à sua administração senão aqueles que para si próprio pretender, pois que ele é a lei, e o seu executor. Recordando a frase de Bruto, e que depois foi de John Booth, “*sic semper tyrannis*” (Assim sempre aos tiranos), será possível neste caso modificá-la, e dizer ao invés: “Assim nascem os tiranos.”

⁹⁴ Schmitt, *A Teoria da Constituição*, Cap. 16, III, 2, p. 347

⁹⁵ Schmitt, *Teologia Política I*, IV, p. 74

⁹⁶ Idem, IV, p. 74

2- A tese petersoniana

No que concerne à obra de Peterson há que dizer que a sua única publicação sob a forma de livro contínuo foi a da tese “Heis Theos” - tudo o mais foram ensaios esparsos em vários jornais, e estudos pessoais sobre o Cristianismo e sua antiguidade, coisa que duplamente poderá ser explicada, primeiro, por o próprio Peterson recusar a possibilidade de sínteses universais da história enquanto sistemas (mesmo a crença que tinha no dogmatismo da teologia não justificava, dizia, a elaboração de sistemas teológicos objetivos), e segundo, por a relação precária com Roma não lhe permitir grandes avanços na disciplina que ensinava, podendo estes arruiná-lo mais do que servir-lhe. É da súpula de alguns destes seus ensaios, nomeadamente os mais incisivos e que melhor refletem os anos áureos da sua investigação científica (1925-1937), que se compôs a obra “Tratados Teológicos” pela qual é mais notoriamente conhecido - e será desta obra, por ora esquecendo a influência tremenda que para o escopo da teologia política teve, e para o estabelecimento de um novo paradigma nesta ciência, que o próprio Papa Bento XVI, numa conferência acerca do teólogo alemão por ocasião do seu 120º aniversário, dirá que “Eu a li com curiosidade crescente e deixei-me ficar verdadeiramente impressionado por este livro, pois a teologia que eu procurava estava ali”⁹⁷.

Do conjunto dos textos que compõem os “Tratados Teológicos” há um que interessa principalmente ao assunto que trato, e a Carl Schmitt: “O monoteísmo enquanto problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano”. Pelo título dado, e pelo que acima disse, antecipo desde já que não se deve esperar deste ensaio, ou do conjunto deles, alguma forma sistemática de teologia política, aliás a intenção do autor, e aquilo que nele trata, é somente uma vertente da teologia política, nomeadamente aquela que diz respeito à monarquia terrena derivada da onipotência de Deus, ou seja, uma teocracia divina; mas as implicações de tal tese, pretendidas ou não por Peterson, de algum modo deixaram incólume o edifício de muitos anos da teologia política, para além do que - e este propósito seu é evidente e manifesto por si mesmo - vieram pôr em causa o que Schmitt havia em 1922 escrito, e a opinião política que manifestaria sempre. Esta sua vontade, com efeito, vi-la-á o próprio Schmitt a constatar, e a dizer do ensaio supracitado que foi recebido como “...uma alusão camuflada habilmente e inteligentemente voltada contra o culto do *Führer*, o sistema do partido único e o totalitarismo.”, coisa que a utilização da frase de Santo Agostinho como mote inicial tornava óbvia⁹⁸.

Abordarei então o texto petersoniano referindo inicialmente o modo como pode monoteísmo ser encarado como problema político, e depois de acordo com o argumento tríplice pelo qual recusa toda e qualquer interferência da política no campo teológico, pelo menos do Cristianismo: primeiro, com a identificação da monarquia com o monoteísmo enquanto

⁹⁷ Bento XVI, *Simpósio Internacional sobre Erik Peterson*, 26 de Outubro de 2010, Vaticano, texto baixado do sítio <http://www.zenit.org/rssenglish-30795> em 22/02/2012

⁹⁸ Carl Schmitt, *Teologia Política II*, I, 1, p. 88

propaganda judaica e proto cristã; segundo, com o argumento da reserva escatológica cuja originalidade pertence a Peterson; e terceiro, tratando da Trindade de Deus como obstáculo à comparação com a monarquia divina.

2.1- Biografia de Erik Peterson

Erik Peterson nasceu em Hamburgo em 1890, no seio de uma família luterana cuja fé viria a pôr em causa com vinte anos, em favor do pietismo, e a trocar completamente com trinta anos pelo Cristianismo apostólico-romano, em Dezembro de 1930. Após os seus estudos de juventude dedicou-se ao curso de Teologia Evangélica em várias universidades alemãs, vindo a guerra de 14 interromper-lhe a vida académica e obrigá-lo a escolher a militar - se bem que ao fim de três meses de recruta tenha sido dispensado por um abatimento nervoso. Recompôs-se e retomou o lugar de aluno, apresentando a sua dissertação “Heis Theos” (“Um Deus”), tratado essencialmente positivista e influenciado pela Escola da História das Religiões de Göttingen que então frequentava - no qual vem a afirmar que a expressão “Um Deus” encontra a sua origem primeira nas assembleias políticas dos povos, tendo tal invocação o fito principal e apotropaico de afastar o mal ou permitir o bom sucesso de alguma empresa (um pouco como hoje os E.U.A. insistem no “God bless America”), só que durante o decorrer dos séculos havendo sido aproveitada pelas religiões para as suas práticas. O sucesso deste trabalho valeu-lhe entre 1920 e 1924 um cargo na universidade supra-citada, enquanto professor de História da Igreja e de Arqueologia Cristã, sendo em 1924 que o jovem Peterson segue para a Universidade de Bona e para a docência das mesmas áreas - situação profissional que durará cinco anos, e durante os quais alcança a reitoria da Faculdade de Teologia Evangélica. Terá sido neste período, igualmente, que Peterson reforça a amizade com um seu colega da mesma universidade, Carl Schmitt (“o único homem razoável em Bona”, dirá⁹⁹) e ao qual o terá decerto aproximado a tese já falada, e a ideia de uma expressão secular que as religiões aproveitaram. Consigo Peterson aprofunda o conhecimento do Direito, consigo Schmitt toma maior contacto com as matérias teológicas, com ambos gera-se em Bona uma corrente de pensamento maioritariamente influenciada pelo Catolicismo que choca o Protestantismo vigente - e gera-se também a amizade entre os dois que levará Peterson a ser inclusive testemunha do segundo casamento de Schmitt, e a elaborar com ele a petição à Igreja que lhe viesse anular o primeiro, até que, enfim, a adesão deste último à causa nazi provoca a separação. Em todo o caso é neste lapso de tempo que Peterson goza o melhor período da sua vida, e não só socialmente, pois os anos subsequentes deixar-lhe-ão a experiência da pobreza, do isolamento e do esquecimento do mundo cuja importância para o Homem os seus próprios textos afirmavam ser importantes, e que neles chamava de “ascetismo”, “celibato” (ainda que viesse a casar com quarenta e três anos, com uma italiana, e tivesse dela cinco filhos) e “martírio”.

⁹⁹ Carta de Peterson a Karl Barth, 30 de Novembro de 1924, citado por Michael Hollerich, *Theological Tractates*, Stanford University Press, Introdução, p. XV, nota 11

É em 1930, então, mês de Dezembro, que Peterson fará a sua entrada na Basílica de São Pedro em Roma. Devido a esta ligação abrupta à Igreja Católica - e até inesperada, pois que à parte a sua tese já falada e a sua educação luterana e positivista, em 1919 mesmo já havia satirizado a relação do Cristianismo com as guerras no artigo “O Céu do Capelão do Aquartelamento Militar” - devido a esta ligação à Igreja dos Santos e do Papa, repito, a sua carreira académica na terra natal chegou ao fim, e ainda que por sua vontade e por força de amigos académicos procurasse restabelecê-la, nunca o pôde. Chegou então a considerar fazer-se padre; participou num seminário com esse fim em Munique - mas em 1932 cessou de todo esse propósito devido, diz-se, à relação que então começava com a italiana que desposaria.

Os últimos anos revelaram-se enfim frustrantes para o novo teólogo católico: sem posição académica que refletisse a sua estatura, nem capacidade de sustentar o melhor possível a família, é conhecido o seu descontentamento com a burocracia do Vaticano, com a falta de modernidade papal, e com o facto de a teologia ser em Roma uma atividade meramente profissional dos clérigos. Assim, se ao princípio a carreira de Peterson se limitava somente à docência da cadeira de Arqueologia Cristã, e se somente em 1947 alcança o posto de Professor Extraordinário, em 1956 é-lhe concedido o título de Professor Regular, mas sem que possa já desempenhá-lo, velho e doente - e é em 26 de Outubro de 1960 que Peterson parte deste mundo, num hospital de Hamburgo, vítima de um ataque cardíaco decorrente de uma operação cirúrgica à próstata a que fora sujeito. As suas últimas disposições requerem que fosse enterrado no cemitério do Vaticano, numa zona reservada aos religiosos de naturalidade germânica, só que por culpa da sua fraca relação com esta comunidade viu o seu pedido póstumo recusado por esta - e pelo argumento de que não poderia pagar os encargos advenientes de tal enterro - de maneira que os seus restos mortais foram depositados aonde ainda hoje permanecem, em Roma, no lote pertencente à família da italiana que desposara.

2.2- O monoteísmo enquanto problema político

É com a citação de Santo Agostinho que Peterson começa o seu ensaio e será também com ela que começaremos: “O orgulho tem uma certa fome pela unidade e onipotência, mas na primazia das coisas naturais, as quais são todas transitórias como a sombra.”¹⁰⁰ Desde logo a referência à unidade e à onipotência salta à vista, pelo menos lembrando o que atrás ficou dito com Schmitt - se bem que não possa igualmente passar despercebida essa segunda parte da frase que pela caducidade das coisas do mundo torna impossíveis, na opinião do santo, quaisquer tentativas de alcançá-las. Isto de certo modo recorda as palavras bíblicas, que

¹⁰⁰ Agostinho de Hipona, *Da religião verdadeira*, 45, 84, citado por Peterson em *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 68, in *Theological Tractates*

indubitavelmente conheceria o bispo africano, nas quais fica predestinado o fim dos tempos quando Cristo tiver “reduzido a nada todo o governo, e toda a autoridade e poder”¹⁰¹

De qualquer forma é nesse simples termo, unidade, que reside o ponto fulcral do que aqui se trata: um Estado uno, um só governante, um só Deus; e aquilo que dá unidade a esta tríade não é outra coisa senão a subsunção de que, pelo simples facto de que Deus é um só, ele só poderá ser rei incontestável do mundo - coisa que está por demais patente na religião cristã, cujo próprio credo católico afirma crer que “o seu reino não terá fim”, e cuja oração principal igualmente pede “venha a nós o vosso reino.”

Parecerá uma tarefa esgotante referir a totalidade de ocasiões nas quais a Sagrada Escritura se refere a Deus como o monarca universal, e pressagia para o fim dos tempos o estabelecimento terreno do seu reinado; contudo é um trabalho que aqui se requer, com vista a dar conta da importância que tal temática tem para o cristianismo, ainda que não seja completo pelo grande número de citações deste jaez, diretas ou indiretas: primeiro, e no Antigo Testamento, referindo Israel como o reino material de Deus do qual ele virá tomar posse no dia do Juízo Final, temos no Êxodo as passagens 15:18, e 19:6, nos Juízes o ponto 8:23, nos Salmos 24:7-10, 47:3, 103:19, no profeta Isaías 6:4; já no Novo Testamento e nas palavras de Cristo, temos Mateus 4:23, 9:35, 11:12, 13:31-49, Lucas 1:33, 12:31, 16:16, 17:20, e João 12:13-15, 18:36; e enfim, eis que após a morte de Cristo o trabalho evangélico dos apóstolos se prende principalmente com a pregação de tal monarquia sempiterna, tanto em Mateus 10:7, como nos Actos dos Apóstolos 14:22, 19:8, 20:25, e 28:23-31. Mais referências poderiam ser dadas, particularmente do Apocalipse que é rico delas, no que se refere à Parusia e à vinda do Reino Eterno, mas todavia detenho-me por bastarem estas para concluir que a correspondência “um Deus - um Rei” é manifesta no cristianismo e no judaísmo, e corresponde mesmo a uma pedra basilar da sua estrutura dogmática.

Fica no entanto a questão de saber por que razão cabe exclusivamente ao monoteísmo esta correspondência entre o Deus único e o único monarca, e a resposta está de facto na palavra-chave da frase de Agostinho, “unidade”, pois que o monoteísmo é o único a assegurá-la. Positivamente seria possível estabelecer uma analogia semelhante a esta com o politeísmo, posto que em todos os panteões de múltiplos deuses um sobre todos sobressaiu sempre e foi considerado rei dos outros e dos homens, tal qual se diz que “quando os deuses abençoados terminaram os seus trabalhos, e pela força findaram a sua luta pelas honras com os Titãs, pressionaram o Zeus Olímpico que vê de longe a reinar e a mandar sobre eles”¹⁰²; só que neste caso, como em todos os politeísmos antigos, se bem que tal reinado fosse de facto

¹⁰¹ 1 Coríntios, 15:24

¹⁰² Hesíodo, *Teogonia*, II, 881-884, consultado no sítio

http://books.google.pt/books?id=1ZcPXcbHlxMC&printsec=frontcover&dq=teogonia&source=bl&ots=hf_MHVMdsr&sig=EDeZLy8FQDuoAntvKJYymbWs_Q8&hl=pt-PT&sa=X&ei=lvOEULvIJ8rI0AXNiYGACw&ved=0CC8Q6AEwAA

ocupado por um deus só, todavia toda uma plêiade de deuses e semideuses participava ativamente do poder, cada um com a sua incumbência principal e como se fossem ministros, ou corte do rei, melhor dizendo - coisa que para o exemplo citado, o do Zeus ático, bem ilustra como era limitado o seu poder as desavenças contínuas que com a esposa Hera mantinha.

Num outro ponto que não importa deixar aqui passar, em todo o caso, e antes que se entre no texto petersoniano, há que salientar que o monoteísmo, pelo menos historicamente, não pode ser considerado invenção judaico-cristã, como ambas estas fés mantêm (o que aliás era traço distintivo de nacionalidade para a primeira): pois já no século XII antes de Cristo no Egito o faraó Akhenaton estabelece o culto único do deus Aton, o Sol, e abole todos os outros (o que só viria a ser mudado com Horemheb na 19ª dinastia, e com o regresso ao politeísmo antigo). É interessante reparar, por uma curiosidade meramente histórica, que apenas um século mais tarde Moisés parte do Egípcio para a Terra Prometida com o grupo dos pré-israelitas que em cativeiro viviam, tal qual o Êxodo retrata, e que apenas após essa data ele escreve o Pentateuco bíblico, os cinco primeiros livros, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, um dando conta da criação do mundo, o segundo do que disse, o Levítico tratando das disposições legais para o novo povo eleito recém-formado, os Números da contabilidade desse mesmo povo e da distribuição das terras pelos chefes, e o Deuteronômio, “a segunda lei”, sendo um segundo código normativo para completar o que no Levítico faltava - pelo que a questão da originalidade da obra de Moisés fica posta em causa, dado o risco de contágio com a situação religiosa egípcia com a qual tivera contacto. À parte isto, menos interessante não será de certeza notar como tanto a Akhenaton como a Moisés serve tão bem a profunda importância da noção de um deus único para melhor estabelecerem as suas pretensões: a de Moisés, ser seguido pelos cativos de Israel como representante do seu novo deus; a do faraó, garantir o seu poder absoluto, espelho na terra do deus que no céu reina.

De qualquer forma, e deixando por ora isto, eis que após a prece a Santo Agostinho para que o abençoe e a nós que o lemos, Peterson menciona a famosa frase da *Ilíada* que tanto apraz citar aos pensadores do Estado unitário forte (como aliás fizera igualmente Schmitt na sua “Teologia Política”): “Nós, os Aqueus, não podemos reinar todos aqui; o comando múltiplo não é bom. Haja, pois, um único comandante, um único rei.”¹⁰³ É Aristóteles, diz o teólogo da Santa Sé, quem primeiro a esta frase se refere na tentativa de justificação da tese do poder centralizado num só indivíduo: segundo o que o Estagirita afirma no seu livro 12 da *Metafísica*, a harmonia terrena deve ser governada por um princípio, pois não havendo este, ou havendo vários, harmonia alguma pode haver, ou vários graus de harmonia ou harmonia nenhuma, segundo o número dos princípios¹⁰⁴. Já no primeiro livro desta obra o filósofo grego havia remarcado que era necessária a existência de um primeiro princípio válido no mundo

¹⁰³ Homero, *A Ilíada*, Canto II, p.30

¹⁰⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Loeb Classical Library, XII, 10, 1076a 4

para que todos os demais pudessem ter validade, e tal seria a causalidade, pela qual todo o efeito teria consequência; mas a razão de tal juízo, declara Peterson, teria mais que ver com a querela que este mantinha no seu tempo com o Platonismo, e com a teoria dualista das Ideias, do que com algum fundamento político. Aliás, ainda que esse princípio supremo, governando imutável independentemente das mudanças do mundo, se possa fazer coincidir com a ideia de uma monarquia suprema, não existe no texto em causa de Aristóteles qualquer referência à monarquia mesma. Todavia Peterson repara que, ainda que tal termo não esteja diretamente presente, basta a assunção da existência de um primeiro princípio para nos remeter à ideia de monarquia divina: “o domínio único (*mia archē*) do último princípio único coincide com a atual hegemonia do único possuidor último deste domínio (*archōn*)”¹⁰⁵

Prosseguindo na sua análise Peterson lança então os olhos para a obra “Sobre o mundo”, de autor anónimo mas durante gerações acreditado como ter saído do cunho de Aristóteles: aí noções básicas como a ideia de um deus todo-poderoso residente no céu, e sendo na terra a causa primeira da manutenção de tudo o que existe, são indubitavelmente de origem aristotélica, razão decerto pela qual durante tanto tempo se lhe atribuía a sua autoria. Todavia o que nesta obra está em causa já não é mais o debate monista-dualista entre aristotélicos e platónicos, mas a tentativa de superação da crença Estoica num deus que participa ativamente no mundo, cuja harmonia é aliás a expressão mais pura da sua existência. Pelo contrário, o deus de “Sobre o Mundo” mais não faz que manter-se oculto na sala do seu trono etéreo, e se pela sua ação se movem os corpos terrenos, bem como todas as coisas são preservadas, é somente passivamente, tal como Xerxes sozinho no seu palácio, e longe da vista de todos, governa - o que é o mesmo que dizer que ainda que Deus exerça pela sua própria existência poder sobre cosmos, ele não é esse poder, “tal qual o diretor de um teatro de marionetas”¹⁰⁶.

Em todo o caso o que realmente importa da leitura desta obra, conjuntamente com a “Metafísica” aristotélica, para além de serem reflexo de diferentes épocas, resultado de debates diferentes, e resultantes em contextos políticos que não são iguais, ressalva Peterson, é o facto de que, tanto numa como na outra, a apropriação de temas comuns como a unidade metafísica do mundo derivada de um só deus estabelece igualmente uma conclusão única, que é a da conceção política de unidade. Ademais, por se estabelecer a diferença entre poder (*potestas*, *dynamis*), e princípio (*archē*), tal qual o pseudo-Aristóteles faz em “Sobre o mundo”, e por se atribuir a Deus essas duas faculdades, mistura-se a metafísica com a política, e a conclusão afirma-a Peterson: “Se Deus é a pressuposição para a existência da *potestas* (*dynamis*), então o Deus Uno torna-se o portador da *auctoritas*. Isso faz o

¹⁰⁵ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 69, in *Tratados teológicos*

¹⁰⁶ Idem, 5, p. 71

monoteísmo ser o princípio da *auctoritas* política.”¹⁰⁷ Contudo se a distinção entre poder e princípio for feita de acordo com o dualismo platónico, o resultado não é o mesmo mas pouco difere, pois o rei (*potestas*) corresponderá então não a Deus Uno, mas ao seu instrumento de criação, o Demiurgo enquanto *archē*.

2.3- Monoteísmo e monarquia divina enquanto propaganda

De qualquer forma Peterson reconhece que a primeira menção direta à monarquia divina por parte de um autor teológico conceituado nos chega do judeu Fílon de Alexandria - monarquia divina sem que contudo este autor expressamente utilize os dois termos combinados. Como se pode depreender portanto que a monarquia de que fala é aquela que no trono do mundo senta Deus ou um seu representante? O teólogo alemão explica: “que a monarquia seja divina em Israel é aparentemente compreendido como autoevidente.”¹⁰⁸; e isto porque o estado israelita é de facto uma teocracia, singular pelo facto de o seu povo, homens e mulheres eleitos por Deus, serem regidos por um só monarca, esse mesmo Deus único. A frase de Fílon demonstra-o bem: “...para um rei não há nome melhor do que pai, pois o que o pai na vida familiar é para os filhos, o rei é-o para o Estado e Deus para o mundo.”¹⁰⁹ Fica no entanto a questão de saber como poderá essa monarquia divina ser universal, posto que se refere à contingência geográfica e cultural de um só povo em causa, o judeu, e a resposta que a isto se poderá dar tem que ver com o facto de que o deus que adoram, o Deus único, ser igualmente o único Deus verdadeiro. Ele importa tanto a judeus como a gentios, e se os primeiros são os únicos a ter tido a sorte (ou melhor, a Providência) de terem nascido membros da comunidade do povo eleito, e de terem o conhecimento valioso do único Deus real, “tudo o que o povo *uno*, que corresponde ao Deus *uno*, realizar, torna-se pleno de significado para a humanidade e para o universo.”¹¹⁰ Deste modo resulta que o povo judeu não só vive no conhecimento verdadeiro da divindade, e sob o domínio espiritual dessa mesma divindade verdadeira, mas que surge diante do mundo como Prometeu possuidor do fogo, destinado a remover do mundo as trevas que cobrem os olhos dos que desconhecem as suas verdades. Eis aqui mais uma vez verificada a tese schmittiana da oposição entre amigo-inimigo, e neste caso nem só definindo uma sociedade política como a Israelita, mas o seu próprio sistema confessional, tanto mais que, como se viu, para o judaísmo estas duas realidades se acompanham, e se revelam manifestamente no epíteto que até aos nossos dias acompanhou sempre Israel, composto de um termo político e de um religioso: o Estado judaico.

Outro ponto interessante do pensamento de Fílon para a matéria em estudo vem tratado numa sua outra obra, “Da fuga e da invenção”, na qual refere que alguns “dizem que a Mente

¹⁰⁷ Idem, 5, p. 71

¹⁰⁸ Idem, 5, p. 72

¹⁰⁹ Fílon, *Sobre a Providência*, 2, 3, p. 461

¹¹⁰ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 73, in *Tratados teológicos*

veio e concertou todas as coisas, tornando a desordem que derivou de uma oclocracia entre todas as coisas existentes, na ordem estabelecida pela autoridade legítima do poder monárquico.”¹¹¹ A passagem do caos à ordem parece ser apanágio de todas as religiões, monoteístas ou politeístas, pois nem só o Jeová judaico e cristão criou o mundo ordenado a partir de uma “Terra informe e vazia”¹¹², mas também o babilónico deus Marduk faz das tiras do corpo de Tiamat a separação entre o mar e a terra, antes confusos, ou pretende-se no Egito Antigo que o faraó preserve o *Maat*, a ordem, face ao caos que existia primordialmente no mundo e que o rodeia ainda, ou ensina Hesíodo que “Verdadeiramente no princípio havia o Caos, mas depois veio a Terra de peito amplo, a mais segura fundação de tudo”¹¹³, sem esquecer o incessante combate do Zoroastrianismo entre Ahura Mazda e Ahriman, o bem e o mal, a ordem e o caos. O próprio budismo mantém que o estado de felicidade plena, o Nirvana, poderá todo o homem alcançar conquanto consiga vencer interiormente a desordem a que as suas paixões conduzem. Para além disto importa ter em conta que, voltando a Fílon, o caos nos é apresentado sob uma forma política, a oclocracia, o governo da multidão; e a forma ordeira que a Mente encontra para vencê-lo é outra forma de governo, a monarquia.

De Fílon segue então Peterson para os Apologistas Cristãos, cuja apropriação da analogia entre monoteísmo e monarquia admite ter tido a mesma razão que aquela pela qual o judeu a usara, a saber, tornar o seu credo mais fácil de compreender pelos que a não professavam ainda. De facto o próprio Fílon deixa transparecer que seja esse o seu propósito, longe de procurar qualquer tentativa de justificação metafísico-política - pois “Todos aqueles homens que embora primeiro tivessem decidido não escolher e honrar o Criador e Pai do universo, mas que mudaram no entanto e fizeram-no depois, tendo aprendido a preferir louvar um único monarca em vez de alguns governantes, devemos olhar como amigos e parentes”¹¹⁴. Uma diferente razão que tanto uns como o outro levou a aproveitar a carga simbólica presente na correspondência Rei-Deus deve no entanto ser vista pelo lado da força que esta empresta à religião que a si se associa, pois se Fílon demonstra ao universo todo dos gentios o poder do seu “Deus único e verdadeiro” anunciando com ele uma monarquia universal, da qual ninguém escapa de ser súbdito, também os primeiros pais da Igreja quereriam decerto fazer passar a grandeza da nova religião que amamentavam ainda, e a ideia de um governo universal que ela encabeçasse sem dúvida correspondia a esse fito.

São três os Apologistas gregos do Cristianismo que Peterson menciona pelo seu relevo na matéria em causa: Justino Mártir (?-165), Taciano (120?-173) e Teófilo de Antioquia (120?-

¹¹¹ Filon de Alexandria, *Da fuga e da descoberta*, II, 10, consultado em 19 de Outubro de 2012 no sítio <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book19.html>

¹¹² Hesíodo, *Teogonia*, II, 116

¹¹³ Hesíodo, *Teogonia*

¹¹⁴ Filon de Alexandria, *Das virtudes*, XXXIII, 179, consultado em 19 de Outubro de 2012 no sítio <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book31.html>

185?). Do primeiro refere que mantém a tradição iniciada por Fílon no que concerne à união entre teologia e política, só que neste caso referindo-se a Cristo, coisa que se depreende por não utilizar nos seus textos a expressão completa “monarquia divina”, assim como o judeu fazia. Semelhantemente a este não sentia falta de acrescentar ao conceito político “monarquia” o termo espiritual, como se do primeiro derivasse necessariamente o segundo e não fosse necessário referi-lo. De resto o mais que Peterson sobre si avança é o que Eusébio de Cesareia sobre si mencionou, e foi que elaborou um tratado sobre “a monarquia de Deus, o qual compilou não apenas a partir das escrituras que nós usamos mas também a partir dos livros dos gregos”¹¹⁵, se bem que o teólogo alemão não esteja muito certo quanto a ter sido ele realmente o autor desta obra. De Taciano, depois, aluno que foi deste último, cita Peterson duas frases de um seu tratado, a “Apologia”, uma que refere “o carácter monárquico do universo”¹¹⁶ e a segunda que admoesta os gregos, dizendo que estão “mais habituados ao pluralismo do que à monarquia”¹¹⁷. Da primeira frase há só que dizer que não é mais do que repetição do que já antes Aristóteles e Fílon haviam comentado; da segunda, contudo, para além de uma nova referência às palavras de Ulisses já citadas que Peterson encontra, há que notar que o pluralismo de que fala o apologista cristão é uma referência clara ao politeísmo grego, e que facilmente se depreende que a monarquia que se apresenta como preferível nada mais é do que o monoteísmo cristão. Quanto a Teófilo de Antioquia, enfim, também contra o politeísmo grego vão as suas palavras, e em favor da monarquia unitária do Deus verdadeiro: primeiro, mencionando os poetas gregos e os hinos que à divindade tecem, diz Teófilo que uns, aqueles que referem um só Deus, acertam, todavia os outros que tratam da pluralidade de deuses são motivados somente por inspiração demoníaca, a qual passando os leva de novo ao bom caminho, e tal qual os profetas fazem, falam “da Monarquia de Deus, e da origem do cosmos e da criação do homem”¹¹⁸; e segundo, referindo novamente a possessão do demónio, dá conta de que somente após esta Adão, já expulso do Éden e ao olhar Eva, se apercebeu de que não havia no mundo dualismo ou pluralismo tal qual a serpente lhes havia feito crer, sugerindo que fossem deuses como Deus, nem sequer havia um deus que o criara e um outro deus que criara Eva, pois que esta fora produzida a partir de si - pelo que então conheceu de facto “o mistério da Monarquia de Deus.”¹¹⁹

Fica deste modo explicado pelo teólogo alemão como a analogia Rei-Deus teve a sua origem na Hélade, e os seus principais promotores foram os pensadores judaicos como Fílon ou Flávio

¹¹⁵ Eusébio de Cesareia, *História da Igreja*, 4.18.4, citado por Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 78, in *Tratados teológicos*

¹¹⁶ Taciano, *Apologia*, 30, II, citado por Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 78, in *Tratados teológicos*

¹¹⁷ Idem, 15.9f, citado por Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 78, in *Tratados teológicos*

¹¹⁸ Teófilo de Antioquia, *A Autólico*, 2.35, citado por Erik Peterson, *Tratados teológicos*, Nota 68, p. 214

¹¹⁹ Teófilo de Antioquia, *Apologia*, 2.28, citado por Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 79, in *Tratados teológicos*

Josefo, os quais, pegando no conceito de monarquia tal qual havia sido já estabelecido por Aristóteles e Platão, e unindo-o à sua concepção do Deus único e verdadeiro, líder do povo israelita, com tal modelo puderam mais facilmente passar a mensagem evangélica da fé que professavam - expediente que depois foi o dos primeiros pais gregos da Igreja, e com o mesmo fim, ou seja, a propaganda do recém-nascido Cristianismo.

2.4- A reserva escatológica como impedimento da correspondência Deus-Rei

Vimos como até aqui “o conceito de Monarquia divina primeiro adquiriu a função de propaganda teológico-política para os Judeus”¹²⁰ helênicos, e como depois os Apologistas Cristãos gregos do mesmo fizeram uso. Com a evolução da fé cristã e a sua passagem da Hélade a Roma, contudo, no tempo senhora de um vasto império e de uma religião pagã politeísta, o choque de ambas seria inevitável, tanto mais que por detrás levava essa mesma concepção teológico-política, e o então atual politeísmo romano seguia a mesma categoria, com a noção de que muito embora as divindades múltiplas mandassem, todavia era o *Imperator* que governava, seu legítimo representante. O conflito entre cristianismo e politeísmo romano não foi deste modo um simples embate teológico, mas foi eminentemente político.

O pensador que melhor dá conta deste choque de ideologias e que menciona Peterson será um grego que, ao contrário de todos os já citados, se notabilizou pelos seus escritos contra os Cristãos: Celso, autor de “A verdadeira palavra”. Ora afirma este filósofo que aquilo que distingue os Cristãos é a sua rejeição absoluta do politeísmo baseando-se na premissa de que um homem não pode servir vários senhores - coisa que, combinada com a sua crença dogmática de povo eleito herdada do Judaísmo, os torna voz de protesto contra o mundo restante e deste os isola. De facto a posição do cristão face ao mundo politeísta romano é o de revolta (*Stasis*), e o de pretensa certeza da sua superioridade face aos demais por ser em si que se realizarão as promessas de Cristo, de maneira que ao pretender combater o culto de vários deuses, tal qual existia em maioria, desta maioria se demarca e se apresenta como membro de uma facção contestatória (nos dias de hoje diríamos terrorista). Tal posição, afirma o grego, nem tampouco é monoteísta, mas ateísta simplesmente: pois quem adora os deuses adora o Deus supremo, mas quem diz que Deus é só um, além de negar todos os outros, introduz na discussão e no governo de Deus a divisão e a dissensão, como se Deus pudesse ter adversários que importa combater. O caso está contudo que ao pretender essa revolução o cristão toca não só na pluralidade de deuses que as várias nações possuem, mas também na integridade do Império Romano, o qual aceita a diversidade de credos como ele mesmo e a sua nova fé não fazem, e a sua Ação contestatória toma assim um carácter

¹²⁰ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 104, in *Tratados teológicos*

político. Eis portanto revelado o receio de Celso, e é que a força de protesto do cristianismo venha a desintegrar o Império - ao que se lhe respondem os cristãos que tal não acontecerá, pois mais segura estará Roma nas mãos de um Deus único e verdadeiro do que entregue à pluralidade dos deuses falsos, ele contrapõe com o caso dos Judeus, os quais, ainda que o seu Deus seja verdadeiro, contudo “nem a mais pequena parcela de terra sobrou para eles.”¹²¹ De resto a justificação do politeísmo encontra-a o autor grego na existência de múltiplas nacionalidades, coisa da qual o Império de César é bom espelho, e no qual a assunção de uma lei única seria desastrosa, tanto mais que reconhece que seria admirável “se fosse possível para os Asiáticos, Europeus, e Líbios, Gregos e também para os bárbaros, que estão divididos pelos confins da terra, concordar numa lei singular. Mas quem quer que pense que isto poderá acontecer não sabe nada de nada.”¹²²

Será então Orígenes a manifestar-se contra Celso, na obra homônima, e a assumir o papel daquele que pensa que poderá dar-se a reunião de todos os povos sob a mesma bandeira de um Deus único - acontecimento especial que o Pai da Igreja grego considera estar descrito na profecia escatológica. Ora não é esta escatologia cristã nada mais do que o realizar das promessas feitas por Cristo aquando da sua primeira estadia terrena, promessas aliás realizadas em parte no que concerne à sua crucificação e posterior ressurreição, e que na sua segunda vinda serão plenamente cumpridas. Noutro ensaio constante dos “Tratados Teológicos” Peterson define essa escatologia: “Cristo - que é imperador - e os Cristãos - que pertencem à *militia Christi* - são símbolos de um combate por um *imperium* escatológico que se opõe a toda a *imperia* deste mundo”¹²³. Nesse dia que toda a comunidade cristã aguarda com felicidade e fé, desaparecerão todas as diferenças nacionais, étnicas ou religiosas, posto que “o Senhor tomará um carácter público análogo ao carácter público do reino político”¹²⁴, e o reino de Deus virá dissipar toda a diferença existente entre a sua criação. Isto vê-o Orígenes já cumprido no Império Romano, que todas as nações e todos os povos englobou sob uma jurisdição única. Ademais, fundando-se no Salmo 72:7 (“Em seus dias florescerá a justiça e uma grande paz até ao fim dos tempos”), e tendo em conta que Jesus Cristo nasceu sob o Império de Augusto em Roma, aquele que por dominar sozinho todo o mundo conhecido trouxe a harmonia às suas várias partes, terá Orígenes toda a razão em pensar que a Parusia de Cristo está para breve, e a *Pax Romana* é o melhor indício do começo do cumprimento dessa profecia.

Será no entanto com o seu discípulo, o célebre Eusébio de Cesareia, que a tese da analogia entre o realizar da escatologia cristã e o Império Romano estará mais presente: pois analisando as Escrituras nota que os sinais da vinda do Reino de Deus serão a paz, a cessação

¹²¹ Celso, citado por Peterson em *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 88, in *Tratados teológicos*

¹²² Idem, 5, p.88

¹²³ Erik Peterson, *Cristo como Imperator*, 7, p. 147, in *Tratados Teológicos*

¹²⁴ Erik Peterson, *Testemunha da Verdade*, 8, p. 163, in *Tratados Teológicos*

do pluralismo político das nações-Estado, a rejeição do politeísmo demoníaco, e o reconhecimento por parte de todos os homens de que há só um Deus Criador. As duas primeiras premissas haviam sido já cumpridas, dá conta o amigo de Pânfilo: pois “Quando, então, o Senhor e salvador apareceu, e uma vez que com a sua chegada Augusto se tornou o primeiro entre os Romanos a mandar sobre as nações, nessa altura cessaram as variegadas autoridades, e a paz abraçou a terra inteira.”¹²⁵ Quanto às duas últimas premissas, a da rejeição do politeísmo e a do reconhecimento do Deus verdadeiro, já não é em Augusto que Eusébio dá conta da sua realização, mas no imperador do seu tempo, Constantino I, pois nem só este rejeitou os deuses antigos e aceitou o único do Cristianismo, mas entronizou-se a si próprio como representante direto de Deus na terra e da sua divina monarquia celestial. Realizou-se, enfim, consigo, nem só o propósito antigo de Alexandre o Grande, ou somente o ideal estoico de unidade, que depois seria o de Carlos Magno, Carlos V, ou dos ditadores do século XX, mas a reunião por tanto tempo proclamada de “*um* rei na terra correspondente a *um* Deus, de *um* Rei nos céus e de *um* real Nomos e Logos.”¹²⁶

Ora é a partir destas leituras que Peterson conclui o que a teologia do século XX depois de si viria a chamar de “reserva escatológica”: aquela pela qual se torna impossível a qualquer situação política fazer uso das profecias cristãs - e a linha de pensamento petersoniana é a seguinte: a única relação possível de existir entre política e Parusia de Cristo teria sido na época do Império Romano. Então, ter-se-á realizado ou não: mas toda a evidência é que não se realizou, tanto mais que é claro que Cristo não regressou à terra nesse tempo, e até Santo Agostinho dá conta disso ao afirmar que “mesmo Augusto travou guerras civis com muitos, e um número inacreditável de homens pereceu nelas, entre os quais estava Cícero”¹²⁷, negando assim a paz universal que era premissa da escatologia. Falta portanto cumprir-se esta promessa bíblica; mas passado o Império Romano, nenhuma outra instituição política poderá fazê-lo, tal qual o Império não pôde, pelo que a conclusão será que “a paz que o Cristão procura não é ganha por nenhum imperador, mas é somente uma dádiva daquele que “é maior que todo o entendimento”. ”¹²⁸

2.5- O trinitarismo cristão como impedimento da analogia entre monoteísmo e monarquia divina

Sobra agora a última objeção que Peterson coloca à justaposição teológico-política de Deus com o monarca terreno, e esta tem que ver com a dogmática cristã que ensina que Deus é

¹²⁵ Eusébio de Cesareia, *Provas do Evangelho*, 7.2.22, citado por Peterson em *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 93, in *Tratados teológicos*

¹²⁶ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 94, in *Tratados teológicos*

¹²⁷ Agostinho de Hipona, *A cidade de Deus*, 3.30, consultado em 20 de Outubro de 2012 no sítio www.newadvent.org/fathers/120105.htm

¹²⁸ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 105, in *Tratados teológicos*

composto por três pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, repetida sempre que o cristão realiza o ato de fé mais simples do cristianismo, o sinal da Cruz. Esta conceção entra em contradição com a ideia de um monarca único, posto que é tríplice Deus, e permite de facto uma excelente objeção para aqueles que pretendam fazer coincidir um com o outro. Tal foi o caso de Praxeas o gramático, diz Peterson no seu refinado conhecimento dos autores antigos, que a fim de resolver tal dilema aproximou o Filho do Pai e fê-los coincidir um com o outro, a fim de que o monarca fosse um só.

Todavia contesta-o Tertuliano, na obra “Contra Praxeas”, e afirma que ainda que concorde que a instituição monárquica significa a soberania de um só, contudo não é por ter tido Deus um filho que fica diminuída a sua majestade, ou o seu poderio enquanto Rei do Universo cessa. Pelas suas palavras, que Peterson cita, “o facto de a monarquia pertencer a uma só pessoa não impede aquele a quem ela pertence de ter um filho, ou de adotar um filho, ou de administrar a sua monarquia através de quem quer que seja que ele queira.”¹²⁹ Ademais, continua o cartaginês, não é por ter o monarca um filho que a monarquia se divide, tanto mais que pode o filho ser chamado a participar nela - “e enquanto assim seja, continua a ser uma monarquia, que é mantida conjuntamente pelos dois como unidade”¹³⁰ De resto, termina, pensar que a monarquia de Deus seria dissolvida pelo facto de Cristo ser seu filho seria o mesmo que pensar que a monarquia de Deus seria dissolvida pelo facto de fazerem parte dela as legiões dos anjos, pois nada obsta a que, nessa monarquia divina, ocupem o Filho e o Espírito Santo o segundo e terceiro assento.

Uma outra particularidade interessante do pensamento de Tertuliano vem do facto de que, na sua tentativa de preservar o trono de Deus face à Trindade, refira que ainda que é concebível que o Deus único, do alto da sua potestade, não governe sozinho mas aja por meio de poderes que lhe estão subordinados, tais quais as duas outras pessoas da Trindade, ou os anjos, arcanjos e querubins, santos e profetas, que serão todos como canais por onde o seu poderio escoar. Pelas suas palavras, que serão a repetição de uma frase à qual Peterson atribui a maior importância, “muitos constroem a divindade de tal maneira que supõem que o *imperium* do poder supremo está nas mãos de um, mas as suas tarefas estão nas mãos de muitos.”¹³¹ - o que será o mesmo que dizer, afirma o teólogo alemão, só que por outras palavras, que “o rei reina, mas não governa”, que “os deuses são reis, sátrapas, vice-reis, amigos do Rei, ou oficiais”, ou que o Deus supremo age como o Imperador de Roma ou o Grande Rei Persa (numa alusão à metáfora já citada da obra “Sobre o mundo”, do pseudo-Aristóteles, bem como à frase que Schmitt menciona no seu prefácio à segunda edição da “Teologia Política I”, querendo referir os casos nos quais entretanto se verificou a influência desta ciência, e falando no conceito de “poder neutro”, quando o Estado “administra mas não

¹²⁹ Tertuliano, *Contra Praxeas*, citado por Erik Peterson em *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 81, in *Tratados teológicos*

¹³⁰ Idem, 5, p. 82

¹³¹ Idem, 5, p. 83

governa”¹³²) - tudo frases que, enfim, retiradas da teologia pagã da monarquia secular, servem o Pai da Igreja latino na sua defesa da monarquia divina trinitária. Só que nem somente a Peterson estas referências impressionarão, mas novamente Schmitt as retomará na crítica que há-de fazer ao seu colega de Bona, particularmente a primeira que historicamente coloca no ano de 1600 aproximadamente (*Rex regnat sed non gubernat*), diz ter sido uma crítica a Segismundo III da Polónia, e acrescenta que “Transpor retroativamente uma tal fórmula, saída de uma época pós-cristã e liberal, para a Antiguidade dos primeiros séculos cristãos é chocante.”¹³³ - demonstrando apenas, na sua opinião, e fazendo valer a sua tese, que é possível recuperar para os nossos dias uma formulação teológico-política. É opinião de Peterson, no entanto, que “a nossa análise demonstrou que as primeiras tentativas de reunir a doutrina tradicional da monarquia divina com o dogma da Trindade falharam. Isso é verdade tanto para a tentativa de Praxeas como para a de Tertuliano”¹³⁴ Resta portanto a questão radical de saber se é correto encarar o cristianismo como uma religião puramente monoteísta, a qual Peterson coloca; e a resposta, diz, estará nos ensinamentos de Arius no que concerne à concepção que ele próprio faz da ideia de monarquia divina.

Sabemos quanto a isto que o presbítero cristão de Alexandria era de opinião que o Pai e o Filho nunca poderiam ser da mesma natureza divina, posto que um era o Criador do Universo, e o outro, por consequência, apenas poderia ter sido criado pelo primeiro, não podendo aceitar portanto o dogma que estabelecia que as duas pessoas existissem em simultâneo desde o princípio dos séculos. Para tal conhecimento concorrem as palavras de Arius frente a Alexandre, bispo então de Alexandria, aquando de um sermão que este fazia sobre unidade da Santíssima Trindade, e que Sócrates de Alexandria recordou para a posteridade: “Se o Pai gerou o Filho, aquele que foi gerado teve um princípio na sua existência: e disto é evidente que houve um tempo no qual o Filho não existia. Necessariamente se segue, portanto, que ele recebeu a sua substância de nada.”¹³⁵ - o que vinha de encontro ao determinado pelo Primeiro Concílio de Niceia (325 A.D.), cujo credo recém-estabelecido fazia rezar aos crentes “cremos num só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra”, e que de Cristo dizia “gerado, não criado, consubstancial ao Pai”. A polémica gerada por esta dissensão conheceu enormes proporções na Igreja que então dava os seus primeiros passos; todavia o que aqui importa é não tanto a querela teológica mas as consequências políticas da declaração ariana: pois se, de facto, Deus passa a ser constituído por três entidades, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, são vários os princípios (três) aos quais está condicionada a realidade, aliás, a unidade encontrada na majestade de Deus e a sua equiparação com a majestade pessoal do monarca fica em risco, e nada justifica o lugar que Constantino I ocupa, ou a tese de Eusébio, ou a

¹³² Schmitt, *Teologia Política I*, Prefácio, p. 11

¹³³ Schmitt, *Teologia Política II*, II, 2, p. 119

¹³⁴ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*, 5, p. 86, in *Tratados teológicos*

¹³⁵ Sócrates de Alexandria, *Histórias eclesiásticas de Sócrates e Sozomenus*, Cap. V, consultado em 20 de Outubro de 2012 no sítio <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.ii.iv.v.html>

unidade do Império Romano começada por Augusto e pela sua paz. Por sustentar a unidade divina, no entanto, e consequentemente a possível analogia com uma monarquia divina, não é de estranhar que os primeiros imperadores se colocassem do lado do arianismo, e que em última instância fosse o arianismo a teologia escolhida pelo lado bizantino. Uma outra prova do poder centralizador da tese da monarquia divina, sustentada por um Deus uno, é o facto histórico de que o Império Romano do Ocidente, apoiante de um Deus trinitário que mais não poderia dar força à tese de um reino unido, cedo se desmorona frente aos bárbaros e é fragmentado em Estados, enquanto que o império bizantino, sustentado por um só Deus, um só rei, apenas em 1453 sucumbe, face aos Turcos - cuja política impressionantemente corresponde à do império que anexam, ou seja, a da correspondência do seu monarca supremo, o Sultão, com o seu Deus único e verdadeiro, Alá. Prosseguindo com esta análise, aliás, dificilmente concederemos que terá sido por simples causalidade que nos séculos subsequentes a Europa de um Deus trinitário conheceu um número imenso de povos e Estados, enquanto a Ásia e Norte de África, possuidores desse novo deus arábico, puderam sustentar durante longos períodos longos impérios, como o dos Mamelucos, o Otomano já falado, ou o Timúrida, que depois foi Império Persa. Muito atento a este pormenor, e à necessidade que qualquer Estado pretendido forte tem de uma religião unida e forte igualmente, antecipando já a polémica que com Schmitt teria o seu colega de Bona dirá que “O monoteísmo é um imperativo político, uma peça do *Reichspolitik*.”¹³⁶; ao que depois o próprio Schmitt dará a réplica, só que pelas palavras que Goethe terá dito ao Chanceler Friedrich van Müller: “A doutrina da divindade de Cristo é bem útil ao despotismo, e este precisa mesmo dele.”¹³⁷ O monoteísmo, de resto, acrescentará Peterson, enquanto problema político de monarquia divina gerado pelo judaísmo, especialmente por Filon, transformado depois pelo Cristianismo e entrando em combate com o politeísmo romano, que supera, tem com o dogma da Trindade o seu fim; mas o alemão não ficará por aqui, concluindo do exposto (e da noção de que o Cristianismo comporta uma escatologia que à política é interdito representar, sendo infinita a primeira e secular a segunda, como ficou visto) - concluindo enfim do exposto que uma “teologia política” é de todo impossível enquanto interpretação do Cristianismo tendo em vista qualquer situação política, tanto mais que “somente nas bases do Judaísmo e do Paganismo pode tal coisa como uma “teologia política” existir”¹³⁸. Será então que, numa nota derradeira, Peterson alimenta a polémica que com este seu artigo procurava inicialmente acender: nela dirá que, no seu entender, a expressão “teologia política” foi primeiramente utilizada por um seu conhecido, Schmitt, em obra homónima, mas que os seus breves argumentos na altura não eram sistemáticos.¹³⁹

¹³⁶ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político*, 5, p. 102, in *Tratados Teológicos*

¹³⁷ Schmitt, *Teologia Política II*, Posfácio, p. 179

¹³⁸ Erik Peterson, *O monoteísmo como problema político*, 5, p. 104-105, in *Tratados Teológicos*

¹³⁹ *idem*, nota 168, p. 233-234

3- A “Teologia Política II” - resposta de Schmitt a Peterson

Quando em 1969 Carl Schmitt escreve a segunda parte da sua “Teologia Política”, e nela se dirige a Peterson, este havia já morrido havia dez anos, pelo que ficou assim sem resposta; ademais, tendo em conta que o teólogo de Hamburgo procurou no seu ensaio tratar a teocracia divina, como ficou dito, e com isso atacar a utilização da teologia no campo político, pernicioso no seu entender, o jurista de Plettenberg presta principalmente defesa à parte atacada, que era aquela pela qual anteriormente justificara a autoridade incondicional do soberano, e só em parte retoma a sua tese central dos conceitos da política moderna enquanto conceitos teológicos secularizados.

A resposta a Peterson comportará, assim, quatro momentos, que no ponto seguinte abordarei: um, que é aquele no qual Schmitt dá conta das inconsistências e contradições que na obra do colega encontrou; dois, no qual trata da identificação do Deus único com o soberano absoluto; três, quando defende Eusébio do feroz ataque a que o outro o submeteu; e quatro, e último, no qual Schmitt trata do que sugestivamente chamou “A lenda da liquidação teológica”, título que aliás percorre os três capítulos da sua “Teologia Política 2”.

De qualquer forma, e voltando a Peterson que é quem interessa, diz Schmitt nesse primeiro momento em que se dedica a encontrar contradições na obra do conterrâneo que estas existem, e que por elas é provada a teologia política que este pretende aniquilar depois: quer seja, num primeiro caso, quando na arqueologia da monarquia humana dá conta de indícios da monarquia divina institucionalizada, de certo modo reiterando o que a “Teologia Política” afirma dos conceitos fundamentais da política moderna, todos imbuídos de formas teológicas secularizadas; quer seja, depois, na própria tese “Heis Theos” já falada, quando o outro identifica a expressão “Um Deus” com a aclamação política das assembleias primitivas, e identifica Schmitt tal expressão como a prova da “legitimidade carismática” já tratada por Weber, e por si no “Ditador” - tanto mais que “a aclamação é com efeito o apanágio típico do líder carismático”¹⁴⁰; quer seja, finalmente, a propósito do uso repetido que Peterson faz da frase “Le roi régne mais il ne gouverne pas.” (Schmitt afirma que não menos de sete vezes aparece no ensaio de 1935), poderá dizer-se, para além de haver sido retirada do seu contexto histórico pós-cristão e liberal e utilizada retroativamente (e falsamente) para a Antiguidade, que na sua essência original ela não possui carácter teológico-político algum, senão só político, e que portanto aplicá-la à compreensão do paganismo monoteísta é juntar-

¹⁴⁰ Carl Schmitt, *Teologia Política II*, II, 2, p. 117

lhe a teologia, resultando do conjunto uma forma distinta de teologia política como a que o próprio Peterson pretendia negar.

Mas não se detém aqui Schmitt, e continua, agora debatendo o problema fundamental do ensaio que critica, e que é a relação entre a monarquia e o monoteísmo cristão: por um lado, reconhece, ou pelo menos não recusa, é possível que o monoteísmo cristão não tenha relação nenhuma com a monarquia dos Césares, já que é um monoteísmo fragmentado nas três pessoas da Trindade e portanto não apresenta unidade alguma que justifique o poder absoluto de um só rei, posto no trono terreno à imagem de Deus no seu assento etéreo - todavia esta ordem de ideias remete somente para este caso concreto, podendo a ideia do monoteísmo ser aplicada a outros casos particulares, como, admite Schmitt, à unidade política de um povo, contanto que adore um só deus, e que seja por isso povo eleito dessa mesma divindade. A questão do monoteísmo enquanto problema político permanece assim, embora se lhe negue a intervenção na monarquia imperial, e é enquanto “unidade política”, e não “monarquia”, que deverá ser encarado; como aliás dirá Schmitt, “Quando a questão não é mais “um Deus - um rei”, mas “um Deus - um povo”, e quando a face política da teologia política não visa mais um monarca, mas um povo, é quando nós nos tornamos democráticos.”¹⁴¹

De seguida o jurista alemão fará a defesa de Eusébio de Cesareia (tão caro a si, recordemos, claro caso de cesaropapismo), cujo argumento comporta duas partes: primeiro, por Peterson ter fundado a sua crítica à teologia política num único exemplo, o do “amigo de Panfílio”, merece a censura, pois não pode aplicar à história do Cristianismo e consequentemente de toda a teologia as conclusões que retira de um caso singular, muito embora pudessem ser válidas assim particularizadas. Melhor do que eu, aliás, o dirá: “Mas isto valerá dizer que Peterson retira o seu modelo do seu contexto histórico concreto, o Concílio de Niceia, e lhe retira assim o seu valor dentro do quadro da história da Igreja”¹⁴². Segundo, criticará Schmitt, quando o seu colega de Bona não perdoa a Eusébio a reunião que opera entre dois conceitos separados até então, Igreja e Império, esquece a importância histórica que na evolução de ambos alcançou, e que aos nossos dias chega, de modo que procede mais segundo uma avaliação moral, escusada para o caso, do que por refutação científica, o que seria pretendido. Quanto a isto satirizará Schmitt, dizendo que “É assim que se opera a liquidação muito sábia, teológico-exegético-filológico-histórico-científica, de um certo Eusébio, delegado no concílio de 325 e apaixonado pela política, por um teólogo alemão do ano 1935 que se diz apolítico.”¹⁴³

Agora a crítica final de Schmitt, e que a tese da liquidação da teologia política ataca nas suas três proposições principais (por um admirável movimento dialético, diga-se de passagem, e

¹⁴¹ *idem*, II, 3, p. 123

¹⁴² *idem*, II, 5, p. 135

¹⁴³ *idem*, II, 5, p. 146

que por mais causar admiração do que recusa transcrevo tal qual o alemão o elaborou)¹⁴⁴: tendo, em primeiro lugar, que a ideia do fim da teologia política se baseia em, 1, o dogma da Trindade aniquila a doutrina da monarquia divina e a escatologia faz o mesmo com a interpretação teológica da paz de Augusto, 2, que nem só o monoteísmo é teologicamente liquidado como problema político e o Cristianismo libertado da influência da corte romana, mas também, e fundamentalmente, que a rutura se dá com toda a “teologia política” que abusa da palavra de Cristo para legitimar uma situação política, e 3, que é somente no contexto judaico e pagão que se pode falar de “teologia política” - temos então que a proposição 1 é clara em si, resultando de bases históricas e do estudo que a precede, sendo uma tese em si discutível; temos que a proposição 2 é obscurecida por quatro afirmações diferentes que faz: a primeira é que “o monoteísmo é teologicamente liquidado como problema político”, comportando assim o dilema de ser necessário à teologia ocupar-se da política, como se nega; a segunda é que “o Cristianismo é libertado do Império Romano”, devendo-se-lhe a mesma interpretação que mereceu a proposição 1; sendo a terceira por sua vez que a rutura se deu com toda a teologia política que abusa da palavra de Cristo, só podendo essa rutura ser obra de teólogos e da teologia, autocontradizendo-se assim; e sendo a quarta e última esta última afirmação, só que dando importância ao termo que nela é introduzido e que em si mesmo é obscuro, “abuso”, pois por um lado tal expressão é equívoca e remete ao plano jurídico, por outro lado legitima toda e qualquer outra teologia política que não “abuse”, e enfim deixa pendente a dúvida de saber quem decidirá sobre o que é abuso ou não (não podendo ser o teólogo, mas só um teólogo podendo sê-lo); e enfim debruçando-nos sobre a proposição 3, eis que fica aberta a reserva da possibilidade de uma teologia política para os judeus e pagãos, tese em si não contraditória, e portanto discutível enquanto tese.

É interessantíssimo este movimento do pensamento, e mais interessante será pensar qual seria a resposta que Peterson poderia dar-lhe. Como tal não foi possível, porém, pois que a morte falou primeiro que ele, restam-me para terminar as palavras de Schmitt, e o argumento central sob o qual elaborou não só aquele que agora citei, mas os anteriores: se o ensaio de Peterson separa rigorosamente o campo da teologia do campo da política, impede de todo qualquer intervenção que um tenha sobre o outro, de modo que por querer liquidar a teologia política teologicamente falha - pois “Se o Teológico e o Político são dois âmbitos separados - *toto caelo* diferentes -, então, uma questão *política* só poderá ser liquidada *politicamente*.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ *idem*, III, 1, p. 154-155

¹⁴⁵ *idem*, III, 2, p. 163

Conclusões

Eis agora chegado o ponto devido para as minhas próprias reflexões sobre a matéria em causa, e ao qual a controvérsia entre Peterson e Schmitt serviu de propedêutica essencial, pelo que num primeiro instante tenho de reconhecer a extrema utilidade do que na posição de um e do outro encontrei, bem como na definição que ambos fazem de termos tão complexos que à disciplina teológico-política importam, tais como secularização, transposição de categorias teológicas para categorias políticas, ou mesmo escatologia, e que sem a ajuda dos dois pensadores, e da diferente interpretação que cada um concede a cada um destes conceitos, não me seria possível tratar do que pretendo, ou pelo menos fazê-lo tão à-vontade. Ademais reconheço que pelo facto de ter escolhido para análise dois textos cuja ideia-base é oposta, com um defendendo o recuo à instituição teológica primitiva por parte da política e o outro negando-lha definitivamente, me permite uma maior abrangência de pensamento que teria acaso tivesse estudado somente Schmitt, ou Peterson, posto que em qualquer questão é sempre conveniente ouvir as duas partes, coisa que bem demonstra o juízo sábio de Salomão com a criança e as duas prostitutas que a pretendiam¹⁴⁶, ou então mas com menos seriedade o julgamento que faz Sancho Pança da rapariga e do porqueiro, na sua ilha de Baratária¹⁴⁷. De resto a utilidade de Schmitt e Peterson reside ultimamente no facto de ter sido a sua querela da maior influência para o pensamento teológico-político do século XX, pelo que os demais autores dela beberam e podem igualmente ser compreendidos à sua luz, tanto mais que as suas conclusões já citadas, a efetivação da teologia no domínio político ou a sua recusa, se tornaram até aos nossos dias paradigma da teologia-política no seu conjunto.

Deixo no entanto a ressalva de que não se poderá pensar que toda a discussão teológico-política se esgota com a tentativa schmittiana ou de Peterson de reativá-la ou de determinantemente pô-la de parte, pois esta continua depois de ambas, se não dura mesmo durante a sua disputa. De facto a tempestade ribomba enquanto a discussão se prolonga, lembrando a frase de Pasternak¹⁴⁸, e não é mesmo quando se calam Schmitt e Peterson que os seus trovões se calam também: serão as vozes aliás de Strauss, Voegelin, ou Löwith, de um lado (o oposto a Schmitt, por encontrarem a razão da degeneração política num fator religioso ou místico, diferente para cada um) ou de Walter Benjamin e Taubes, por outro lado (aquele que defende a recuperação do termo teológico “escatologia” para o domínio da realidade, nomeadamente o histórico) - serão estas vozes a contribuir ainda mais para o ambiente já elétrico que rodeia o debate teológico-político.

¹⁴⁶ 1 Reis 3:16

¹⁴⁷ Miguel de Cervantes, *O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha*, Cap. XLV, p. 64

¹⁴⁸ Boris Pasternak, *O Doutor Jivago*, p. 188 (A frase em questão é: “Não me digam que houve uma tempestade enquanto estávamos para aqui a discutir”)

De resto não se poderá esperar da leitura de Schmitt ou de Peterson que deem uma ou a outra respostas definitivas quanto à disciplina da teologia política. A própria análise que eu deles fiz partia já dessa convicção, reconhecendo que ainda está para nascer o filósofo que não suscitará contradição, aliás, esse conceito definidor que Cortés aplica à burguesia liberal e que Schmitt cita e usa, “*la clase discutidora*”¹⁴⁹, penso que melhor aplicável seria a toda a classe dos pensadores. Positivamente o único ponto em que tanto o teólogo católico como o jurista de Plettenberg concordam, e que resulta da réplica de um ao outro, centra-se no ponto de que uma teologia política de moldes cristãos pode apenas ser pensada no contexto histórico do Império Romano, e numa forma de Cristianismo ainda em gérmen, mais influenciado pelas raízes judaicas e pelo pensamento helénico do que pelas posteriores resoluções dogmáticas que, enfim, transformaram o Cristianismo no vetusto edifício tal qual hoje o conhecemos - coisa que nem nega a possível transformação de conceitos teológicos em conceitos políticos secularizados no Estado de direito natural, nem recusa que não possa ser feita nos dias de hoje a associação entre Rei e Deus, livre de trinitarismos, credos monoteístas, ou sem referência à escatologia.

De facto é racionalmente admissível a premissa petersoniana de que a fórmula que estabelece a correspondência entre monarquia divina e monarquia terrena não tenha sido mais do que uma metáfora facilitadora de assimilação do judaísmo para os gentios, politeístas então na sua maioria e que nos seus credos adotavam igualmente a mesma imagética, quer fosse para Zeus, Ámon, ou Baal, coisa que muito bem demonstra Peterson pelo seu conhecimento apurado de filólogo, e com os textos de Fílon - metáfora que depois o proto cristianismo adotou com o mesmo fim, e de um modo que a história revelou eficaz. Similarmente poderíamos pensar o mesmo de analogias idênticas que entre a Sagrada Escritura e a realidade foram desenvolvidas ao longo dos séculos, visando aproximar uma da outra e tornar, igualmente, compreensível ao domínio terreno o que é exclusivamente espiritual: deste jaez serão as metáforas entre o divino e as relações familiares, tais quais as trinitaristas que associam Deus ao Pai, e Cristo ao Filho, sem esquecer a figura da Virgem Maria, Mãe da Humanidade, ou da comunidade eclesial como comunidade de irmãos; ou então como as que defende o manismo de Herbert Spencer (1820-1903), e que o fundamento da religião encontram no culto dos mortos, tal qual se diz de Cristo que é um Deus vivo, e dos vivos, ou que o homem que despreza Deus está morto, ou então essa tantas vezes repetida, anunciando a Parusia como o dia em que os mortos ressuscitarão.

Em todo o caso, contudo, menos admissível para a razão não será decerto a tese de Schmitt que postula que os conceitos teológicos passaram secularizados para a política dos dias de hoje, o que não choca com a ideia petersoniana, pois bem que tivesse sido usada como iniciatória a fórmula “um Deus-um Rei”, ela fez contudo parte histórica do desenvolvimento

¹⁴⁹ Schmitt, *Teologia Política I*, Cap. IV, p. 71

concreto de uma realidade política, a do Império Romano, e pode ser recuperado pela política atual, ainda que com este cessasse de ter valor, e com a introdução dogmática da noção de Santíssima Trindade. Quem objete quanto a isto que assim não pode ser, pois que a ideia de monarquia divina foi suprimida com o desenvolvimento da noção de monoteísmo cristão, não fará mais do que pretender igualmente que o termo político “tirania”, válido na Antiguidade grega e asiática mas nos dias de hoje ultrapassado, não poderá atualmente ser transposto para a realidade política, e por ele explicadas certas situações de domínio irrazoável dos cidadãos por parte dos seus governos.

Aquilo que este objeto poderá dizer, todavia, será que talvez o termo “transformação” que utiliza Schmitt para descrever tal passagem dos conceitos da teologia para a política não poderá ser o mais correto, e então poderá juntar a sua voz à de Blumenberg que o mesmo afirma: pois quando o alemão de Plettenberg dá o exemplo de Deus, “transformado em legislador universal”¹⁵⁰, e refere depois que os contrarrevolucionários seus prediletos teriam tentado “apoiar ideologicamente, com analogias tiradas de uma teologia teísta, a soberania pessoal do monarca”¹⁵¹, o alemão de Lübeck riposta que ou uma das frases será verdadeira ou a outra, pois ou os conceitos teológicos chegam à teoria moderna do Estado de direito por “transformação” ou por “analogia” - tanto mais que “as analogias não são, precisamente, transformações”¹⁵². Supor que as analogias são transformações, e que a secularização será a transformação do carácter teológico dos conceitos em político, prossegue Blumenberg, é o mesmo que pretender um número incontável de secularizações, dado o número igualmente incontável de referências (metafóricas) que a teologia possui em relação à política. Similarmente quando Schmitt afirma que a monopolização do poder do Estado é justificável enquanto transmutação dos atributos teológicos da Omnipotência Divina para a política, Blumenberg objeta que, a tal ser verdade, há-de ser somente enquanto analogia de uma coisa com a outra, facilitada pelo denominador comum a ambas as asserções, “Todo o poder”, o que de maneira nenhuma terá o valor que o jurista do totalitarismo pretende. A própria ideia de que haveria um conceito teológico de poder absoluto e um conceito político de poder absoluto introduz a contradição entre ambos, pois que absoluto poderá ser somente um. Põe-se então a questão, que Blumenberg mesmo coloca: “Dará isto direito a falar a favor de uma teologia política?”¹⁵³

A minha resposta será a mesma que a sua, e esta é uma das conclusões que me ficam deste trabalho: não. A possibilidade de uma teologia política entendida enquanto a disciplina que pela teologia procura justificar a política, e vice-versa - e tal qual é a pretensão de Schmitt - não pode ser considerada válida, pois para tal seria preciso que entre os termos políticos e os teológicos existisse uma correspondência de realidade efetiva, como não acontece. Deus e o

¹⁵⁰ Idem, III, p. 46

¹⁵¹ Idem, III, p. 46

¹⁵² Hans Blumenberg, *A Legitimidade dos Tempos Modernos*, 1ª Parte, VIII, p. 94

¹⁵³ Idem, 1ª Parte, VIII, p. 96

soberano, por exemplo, conceito teológico um e político o outro, podem ser somente explicados reciprocamente se houver entre ambos um elo real, um atributo que sendo comum a ambos os aproxime e equipare - a tal transformação schmittiana; mas Deus e o soberano estão tão separados um do outro como o céu está da terra, o imanentismo do último mal chega para albergar um só ponto do transcendentalismo do outro, enfim, o soberano conhece-se pelas disposições que ordena e que temos de cumprir, o outro pela suposição de que quer que cumpramos o que estabeleceu. Aquilo de que se poderá falar, ao invés, e muito mais acertadamente, parece-me, será de uma analogia que a política pode estabelecer com a teologia, e o inverso, e nesse contexto, exclusivamente, se poderá falar de teologia política. Será enquanto metaforização, de facto, e não transformação, que os conceitos políticos passam ao teológico, e do teológico ao político: e recordando a função pedagógica que de Aristóteles nos chega acerca da metáfora¹⁵⁴, podemos mesmo acrescentar que a pretender-se uma teologia política nos dias de hoje, e sem que o riso de Voltaire venha do túmulo ridicularizar-nos, será somente enquanto explicitação do teológico pelo político, ou o contrário - tal como para o exemplo citado do soberano e de Deus não podemos inferir nada de um que justifique o outro, mas explicar um pelo outro podemos, tal como se dissermos que a autoridade do primeiro é análoga à do segundo (e não a mesma, do mesmo derivando), ou que a nossa sujeição ao segundo é tal qual uma metáfora da sujeição a que nos submete o primeiro. Em suma, teologia política enquanto explicação dos caracteres teológicos pelos políticos, e vice-versa, não justificação de uns pelos outros.

É inegável de facto que ao longo da História a política tenha procurado justificar-se com a teologia, e neste sentido é positivamente uma recuperação desse património que visa Schmitt. Assim Tocqueville se refere ao mesmo, quando diz: “Penso pois que é sempre preciso situar em alguma parte um poder social superior a todos os outros, mas creio que a liberdade está em perigo quando esse poder não encontra à sua frente nenhum obstáculo que possa reter a sua marcha e dar-lhe tempo para moderar-se a si próprio.”¹⁵⁵

Tendo em conta que um Estado é um conjunto heterogéneo de homens e de mulheres, cada um senhor da sua vontade e de uma vontade diferente do seu próximo, com crenças, valores, e ideais específicos - no que tão bem é chamado “personalidade individual” - tendo isto em conta e o facto de que um Estado necessita de uma certa homogeneidade para que possa funcionar minimamente - a qual os filósofos se têm esforçado por encontrar, quer seja a natureza social de todos os homens que o Estagirita cita, a prossecução do bem comum que Cícero toma como seu apanágio e também da Humanidade, ou mesmo a noção da corrupção do homem que faz Hobbes pôr chavelhos nas portas e querer, como a maioria, ser salvaguardado contra ela - tal homogeneidade necessária, repito, poderá ser encontrada na religião, à qual nenhum homem é indiferente. Daqui deriva a confusão existente entre

¹⁵⁴ Aristóteles, *Retórica*, III.10, 1410b14f.

¹⁵⁵ Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*, p. 103

teologia e política, creio, ao pôr-se a primeira ao serviço da segunda, e servindo-se desta. Ademais, por ter a política a necessidade de exercer a violência sobre aqueles que lhe estão sujeitos (e o próprio facto de pertença a um Estado não pode ser senão visto como violência), melhor forma não encontrará o governante de justificar a sua polícia e os seus algozes senão pela religião, que igualmente constrange à bondade os homens e castiga os que a não respeitam. A *ultima ratio regum* não é deste modo apenas os canhões de Luís XIV, mas a religião; e ei-lo confirmado pelo coro da peça “Electra”, “As lendas que aterrorizam os homens são favoráveis ao culto dos deuses”¹⁵⁶.

Assim não será de estranhar que Justiniano adira à fé cristã quando esta atinge proporções capazes de se tornar fé oficial do império, como sucedeu de facto, ou que Constantino I se defina espelho de Deus na terra, como ficou visto; ou então que os reis godos se convertam à fé vigente das terras que a Roma roubaram, e passem assim a ser encarados não mais como bárbaros estrangeiros, mas como legítimos detentores do poder; sem esquecer o consentimento papal necessário na Idade Média para o reconhecimento de um Estado, coisa a que mesmo Afonso Henriques se viu obrigado, quando a terra e as gentes já eram suas de facto. Mesmo o padre Francisco Xavier embarcado na nau de Fernão Mendes Pinto presta maior serviço a D. João III do que a Deus, revelando-se mais diplomata que evangelizador em Malaca e no Japão; Henrique VIII de Inglaterra cinde com o catolicismo de Roma e cria o seu cristianismo nacional para que possa governar e casar-se mais convenientemente; Napoleão faz por ser coroado imperador no Nôtre-Dame de Paris, à semelhança dos reis franceses que o antecederam; e mesmo as ideologias do século XIX que vieram exigir a secularização, positivismo, socialismo, anarquia, ergueram os seus ídolos, ciência, progresso, humanidade.

Parece-me que para estes casos poderá a teologia política revitalizada encontrar outra função: a de árbitro da política para quando esta vai além da sua esfera própria, e entra na da teologia, que lhe não pertence, a fim de corrigir o desvio e certificar-se de que tanto política como teologia seguem o caminho certo. Pois o que até aqui ficou dito dos desmandos da política pela área da teologia que não é da sua incumbência, pode inversamente ser dito da teologia, quando esta mesma também esquece as suas fronteiras e invade domínios que não são seus. De facto pelo seu sistema de valores o Cristianismo poderá ser encarado como uma outra forma de política, coisa que bem demonstram na Europa os partidos políticos de carácter assumidamente cristão, ou na América o republicanismo - situação que aliás dá conta Tocqueville, quando visita este continente, e refere que “Na França vi sempre o espírito da religião e o espírito da liberdade seguindo caminhos diametralmente opostos um do outro; mas na América dei conta de que os dois estavam intimamente unidos, e que ambos reinavam em comum sobre o mesmo país.”¹⁵⁷. Ademais, pelo facto de lhe pertencer o Estado mais pequeno do mundo, contudo um Estado com regras de soberania e nacionalidade

¹⁵⁶ Eurípedes, *Electra*

¹⁵⁷ Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*, p. 336

idênticas aos demais, a Igreja católica tem no mundo um poder político que talvez não lhe pertença, e uma capacidade de atuação que vai muito para além das portas das igrejas. Desta realidade dá conta o próprio Schmitt, quando escreve que “Seguramente a Igreja de Cristo não é deste mundo e da sua história, mas ela está neste mundo.”¹⁵⁸ Mesmo uma das mensagens que do Consílio Ecuménico Vaticano II resultou terá, a meu ver, consequências que fogem do âmbito do religioso e definitivamente entram no político - e é ela a determinação que diz que “dado que a Igreja não está ligada, por força da sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura ou sistema político, económico ou social, pode, graças a esta sua universalidade, constituir um laço muito estreito entre as diversas comunidades e nações, contanto que nela confiem e lhe reconheçam a verdadeira liberdade para cumprir a esta sua missão.”¹⁵⁹ Creio que a mesma jurisdição que à teologia política importa fazer da não interferência da política nos assuntos sagrados, por uma questão de parcialidade importa também que faça dos casos nos quais é o inverso que sucede.

É no entanto regressando ao abuso que o domínio político pode fazer extravasando a sua área de influência e entrando num domínio específico da teologia, a escatologia, que chego à segunda conclusão que retiro deste trabalho: da escatologia ficou já dito o que fosse, quando tratei de Peterson e da sua afirmação de que, sendo ela de carácter puramente transcendente, não poderia nunca servir ao propósito de qualquer instituição terrena; todavia aquilo que lhe está na base, a saber, o cumprimento das promessas de Cristo, ou seja a felicidade universal, a supressão das classes, e enfim o abatimento de toda a instituição terrena, são conceitos de tal modo políticos, e de tal modo desejados por toda e qualquer política, que nisto também se gera a confusão entre duas áreas que deveriam estar separadas, e um novo campo de administração para teólogos e políticos surge, a fim de estabelecerem o que a uns importa, e o que aos outros não diz respeito. Há aliás um pensador que já mencionei e que tratou muito bem esta questão, pelo que não posso portanto passá-lo por alto: falo de Eric Voegelin, e da abordagem interessantíssima que faz de um termo teológico por excelência, o gnosticismo, que a Modernidade recuperou das suas raízes antigas e que nos seus dias vinha cada vez mais sendo posto a par com a política.

Tal gnosticismo tem, portanto, a sua origem na maior parte das religiões indo-europeias, tais como o cristianismo já falado, o judaísmo, o politeísmo grego e romano, e o zoroastrianismo persa, e um dos seus elementos principais pelo qual coexiste em todas estas fés distintas é a ideia de que o conhecimento pode ajudar à salvação do mundo terreno - conhecimento não como experiência vivencial, ou trabalho de filósofos e cientistas, mas esotérico e místico, conferido ao Homem por parte de um poder superior. Pela própria etimologia da palavra, *gnostikos* vem-nos do grego clássico com o significado de “aprendido”, conduzindo-nos à noção de que o gnóstico é alguém que soube algo, que conheceu qualquer coisa; e a ser,

¹⁵⁸ Schmitt, *Teologia Política II*, I, p. 116

¹⁵⁹ Concílio ecuménico Vaticano II, IV, 42, p. 374

como disse, esse conhecimento de origem transcendental, e em ordem à salvação da alma do Homem, três pontos sobressaem desde logo: um, que tal conhecimento, por não poder provir do mundo sensível, terá que ser fruto de Revelação, como junto à sarça-ardente Deus surge a Moisés; dois, se tal conhecimento é revelado por Deus ao Homem, aquele escolhido para ouvi-lo e comunicar a sua mensagem passa a ser profeta, e a sua palavra torna-se divina, como no exemplo citado Deus diz ao pastor: “Assim dirás aos filhos de Israel: *Eu sou* enviou-me a vós.”¹⁶⁰; e terceiro, se é profeta o que por revelação escuta a voz divina, e tem de comunicá-la aos outros, é em vista da salvação deles que Deus o pretende, e em salvação da corrupção do mundo, estabelecendo a distinção entre os preferidos e os preteridos, como neste caso da libertação dos israelitas do cativeiro egípcio sucede. Logo nisto a tese schmittiana da distinção amigo-inimigo surge, e se entende quão cara lhe é esta noção de gnosticismo.

Em todo o caso a modernidade que Voegelin critica apropriou-se de forma errada e perigosa da ideia da verdade soteriológica cristã, e corrompeu-a ao ponto de assumir que a salvação da alma do Homem podia ser alcançada neste mundo mesmo, e pelo próprio Homem, coisa que a Parusia de Cristo não afirmou nunca, antes negava, concedendo que o Paraíso fosse algo extraterreno a ser efetivado apenas quando a vontade divina o pretendesse, tanto mais que esse dia viria “como um ladrão”¹⁶¹, e que após ele toda a terra seria extinta. Ademais, como bem nota Voegelin, nos tempos seguintes ao aparecimento do Cristianismo, e mesmo após a queda do Império Romano, esta duplicidade do Homem em lado espiritual, e em lado terreno, representada pelo “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”¹⁶², foi mantida pela igreja e pelo império, resultando no entanto da divinização da sociedade a confusão destes dois elementos distintos. Aquilo que sucedeu, enfim, foi que “A força espiritual da alma, que no Cristianismo se devota à santificação da vida, podia agora ser orientada rumo à criação do Paraíso, criação essa que era mais atraente, mais tangível, e, acima de tudo, mais fácil.”¹⁶³

Os exemplos que Voegelin dá desta imanentização falsa da mensagem de Cristo são vários, entre os quais o Puritanismo inglês do século XVI, o marxismo, e o nacional-socialismo do século XX que ele próprio tão bem conheceu - três tentativas de obtenção da perfeição e da verdade que no mundo não existiam, e que supunham poder existir, por parte de três sociedades políticas que, ainda que movidas por sentimento tão nobre, nada de bom deixaram para que a História as lembrasse, e as louvassem hoje os contemporâneos: pois se no mesmo conjunto as três se classificam pelos componentes do gnosticismo que falei e que em si tinham, por via desses mesmos elementos a sua existência foi precária, mas danosa.

¹⁶⁰ Ex 3:14

¹⁶¹ 2 Pe 3:10

¹⁶² Mc 12:17

¹⁶³ Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, IV, 4 p. 98

De facto a errônea concepção do verdadeiro ser do Homem e a falaciosa tentativa de coincidir a espiritualidade e a temporalidade que lhe são inerentes levaram, como acima disse, à tentativa defraudada do estabelecimento terreno de conceitos transcendentais como a verdade e a perfeição, ou seja, à descida do Paraíso religioso à Terra política, e à passagem do *amor dei* para o *amor sui* - no que Voegelin chamou Revolução Gnóstica, e da qual acusou o *Evangelium aeternum* de Joaquim de Flora, pela profetização da realização da Igreja como comunidade mística, a *Encyclopedie Française* de Diderot e D'Alembert, por tal obra apresentarem como a súpula de todo o conhecimento humano possível, e a obra positivista de Auguste Comte, já que dela fazia a bíblia do futuro científico da Humanidade, sem esquecer a viva censura que pelo mesmo moveu ao Puritanismo inglês, ao marxismo, e ao nacional-socialismo que o fez abandonar a Alemanha natal. Que elementos coincidem nestas três formas de organização política, e as três fazem ser gnósticas ainda que, na sua doutrina, pertençam a campos separados? Também o já disse: a ideia de revelação presente nas teses de cada uma, a ideia de que dessa revelação provém uma mensagem, verdade indiscutível pois que divina, fazendo do seu portador o profeta ou líder, e por fim a ideia de que aqueles que não creem em tal mensagem nova são considerados infratores, pois persistem na mentira.

Primeiro a questão da revelação gnóstica: similarmente como o Cristianismo possui a sua Bíblia, o Judaísmo a sua Tora, e o Islamismo o seu Alcorão, todos três revelados por Deus aos seus profetas, também o Puritanismo inglês se vale da crença nas *Ordonnances* de Calvino, o marxismo dos trabalhos de Karl Marx, e o nacional-socialismo da *Mein Kampf* hitleriana, cujo título revela já o cunho pessoal e profético, como o faz a frase: "O primeiro cuidado do movimento nacional-socialista, fazendo caso omissos de todos os pequenos burgueses para se dirigir à massa do povo, é reunir e coordenar todas as energias capazes de lutar por uma nova concepção do mundo"¹⁶⁴ - resultando de tal que as diferentes mensagens que cada uma destas bíblias passam não só surjam ao espírito humano como algo de radical e novo, mas crível, razão por que se sigam independentemente da verdadeira mensagem que contêm, e razão por que, ao longo dos anos seguintes à sua publicação, ganharam um coro de seguidores tais quais verdadeiros apóstolos. Invertendo as palavras do Padre Ângelo a Joseph, "Os assuntos de Deus têm que ver principalmente com os homens."¹⁶⁵, estes que tão fielmente seguem a mensagem revelada ao seu líder, e que em última instância seguem o seu líder independentemente da sua mensagem, mais não fazem que julgar-se eles mesmos os destinatários da revelação recebida, e povo predileto, capaz de alterar a estrutura social do mundo e o mundo mesmo. Disto é exemplo esse diálogo bem-humorado, mas triste, entre o prisioneiro Shukhov e o Capitão Pavlo, quando o primeiro argumenta que é já hora do almoço por ver o Sol no zénite,

¹⁶⁴ Adolf Hitler, *A minha luta*, Cap. II, p. 342

¹⁶⁵ John Steinbeck, *A um deus desconhecido*, Cap. 24, p. 214

e o outro lhe responde que se engana, pois que o governo soviético decretara que o Sol estaria no zénite apenas à uma hora¹⁶⁶.

Agora a questão da verdade do gnosticismo: sendo os seguidores do puritanismo, do marxismo ou do nacional-socialismo arautos da verdade que lhes foi concedida, e por intermédio do seu líder que é como que o pastor do rebanho, seguindo uma metáfora cristã, quem poderá contestar-lhes a mensagem que divulgam e professam, se ela mesma lhes chegou por intermédio de um poder maior? Ademais, ser-lhes-á fácil contra-argumentar contra quem queira dissuadi-los do que propõem, nota Voegelin: o puritanismo baseando-se na Bíblia de que retira a força, e por exemplos que lha garantam, mesmo que erradamente e fora de propósito, segundo os quais aqueles que discordam o fazem somente por que não entendem a revelação recebida, ou pertencem ao grupo que jamais poderá entendê-la - como similarmente um marxista dirá a um seu detrator que está impedido de ver a sua verdade porque os argumentos que utiliza são capitalistas, e esses ele não aceita, ou um nacional-socialista acusa de liberalismo aquele que lhe censura a xenofobia, sendo a xenofobia um conceito de que não prescinde e o liberalismo algo muito errado na sua opinião. Daqui advém que por mais incorreto que seja o proceder puritano, marxista ou nacional-socialista, será sempre o melhor para cada um dos seus sectários, e combatê-lo impossível - pois de tal verdade Félix acerta, dizendo que “quem faz valer o seu erro não a quer conhecer”¹⁶⁷.

Finalmente a questão da intolerância do gnosticismo, e que me parece ser a sua faceta mais daninha que importa à questão teológico-política que trato: dada a impassibilidade do gnóstico e perseverança no seu disparate, aliás provando-o por argumentos que nesse disparate mesmo assentam, e na sua condição divina, bem difícil será a posição de quem quiser fazer-lho ver se acaso da mesma opinião que a sua for uma minoria somente, e uma maioria apoiar a posição do primeiro - pois nesse caso aqueles que se opuserem à comunidade gnóstica esclarecida não mais serão tomados por meros opositores, e derivarão de ignorantes e de preteridos a diferentes e incómodos. A sua opinião contra o gnosticismo vigente, por melhor que seja e por mais nobre, passará de simples argumento a obstáculo real à consecução do plano de uma sociedade perfeita, e de um bem maior, razão por que a sociedade que se esforce nesse sentido terá que ver-se livre deles para alcançar o seu fim. A partir desse momento os indivíduos da maioria tomarão o nome de “nós”, e de “bons”; os que afirmam a falsidade do gnosticismo serão os “outros”, e os “maus”; e a guerra civil estará instalada com o inconveniente de que, neste caso, repetindo-se que os números ganhem a guerra como sempre sucede, os “bons” prevaleçam com a sua má ideologia. Nenhuma humanidade, nenhum valor, nenhuma súplica poderá impedir o movimento gnóstico de

¹⁶⁶ Alexandre Soljenitsin, *Um dia na vida de Ivan Denisovich*, p. 78

¹⁶⁷ Corneille, *Polyeucte*, Acto III, cena 3, p. 52

cumprir com a remodelação social a que aspira, pois qualquer meio que use é válido, e é aliás chamado evangelização, libertação, ou pacificamento; e a isto acrescentando que, extirpado do seio da comunidade o mal que era obstáculo a tal movimento, nas outras nações que não aceitem o valor gnóstico vigente daquela se verão novos inimigos, e novo território para espalhar a mensagem após conquista. Segundo este processo a Alemanha nazi aniquilou do seu solo pátrio primeiro os demónios que contra a sua aspiração se sublevavam, tanto pela Noite das Facas Longas como pela perseguição política e religiosa dos oponentes; a recém-criada União Soviética operou por intermédio da Guerra Civil o extermínio dos Brancos, opositores dos Vermelhos e da nova doutrina - e só depois de pacificarem pela força o terreno dentro das suas fronteiras se decidiram a pacificar pela força para além delas; sendo no entanto o caso do puritanismo inglês diferente, pois saiu derrotado da guerra civil. Mencionei há pouco Schmitt quando comparei a sua tese amigo-inimigo com o movimento gnóstico que Voegelin trata, agora menciono as suas palavras que vêm de encontro com o resto do que foi exposto: “O Estado, unidade essencialmente política, dispõe do *jus belli*, o que é o mesmo que dizer a possibilidade efetiva de designar o inimigo, sendo o caso, por uma decisão que lhe é própria, e de o combater.”¹⁶⁸

Eis do que fica exposto quão perniciosa se revela a tentativa de imanentizar o *eschaton* católico, e quão polémica será, no entanto, a política que o não tente - pois que político será eleito sem que prometa o mesmo que Cristo aos seus eleitores (o que aliás muitos já fazem)? Ou a que política se dará atenção que não tenha no seu propósito a concórdia, a paz terrena, e enfim a felicidade de todos os homens? Ademais, será possível elaborar qualquer tese, filosófica ou política, sem desejar que ela supere a materialidade mundana e possa ser reconhecida intemporal e transcendentemente válida? - o que é o mesmo que dizer, pode-se desejar que ela não seja verdadeira? Os ensinamentos dos céticos, de Hume e de Kant na filosofia, e de Popper e de Kuhn no campo das ciências, ensinam que tal verdade imutável e eterna é impossível de alcançar, muito embora a possa haver para os dois filósofos; mas não serão as teses de todos estes homens eruditos a afirmação de uma verdade, contra o que pretendem demonstrar, pois que a refutação da existência da verdade passa desde logo por ser uma verdade ela mesma? Caímos com isto no paradoxo do mentiroso, que ao afirmar só dizer mentiras não pode ser verdadeiro nisso, pois que só diz mentiras, e que se mente como afirma fazer sempre diz, enfim, uma verdade, o que também não pode ser - pois tal é o carácter da Verdade, que é irrefutável sempre; e tal é o seu carácter, aliás, que a História da Humanidade inteira e o progresso da Civilização pode ser encarado como a sua busca, desde o mito ao *logos* passando pela invenção moderna da Razão, e terminando no assassinio de Deus. Neste sentido eu próprio me autocensuro de querer atingir a Verdade quando em meu redor tudo é mutável e ilusão - pois esta mesma tese elaboro com o propósito de que, ao fim, possa escrever nela “Ámen”.

¹⁶⁸ Schmitt, *A noção de Política*, V, p. 86

Assim como Verdade foram criadas a justiça, os valores, os direitos universais, e prova dessa transcendentalidade encontra-se no facto de a criação das três coisas ter estado, primitivamente, intrinsecamente ligada à religião enquanto disposições normativas que para os Homens Deus determinava, e na contemporaneidade elas mesmas continuarem revestidas de sacralidade e de autoridade, muito embora desconectadas já da sua condição inicial e sendo asseguradas pela própria sociedade, secularizadamente (de modo gnóstico). Positivamente, como afirma Voegelin, possui o Homem um *nous* divino que faz parte do seu lado espiritual, e talvez daí a sua ânsia de atingir a verdade das coisas; mas muito embora tal ânsia devesse restringir-se à transcendentalidade, a verdade é que na Terra e desde sempre a busca, naturalmente.

De facto é admissível pensar que a busca do Estado ideal e da sociedade perfeita é uma tarefa vã, já que a idealidade e a perfeição são algo que pertence a uma esfera que não a terrena; ademais, não pretendê-lo é aquilo que de melhor se pode desejar, pois as maiores utopias que pôde criar o ser humano foram as que piores consequências realisticamente trouxeram; mas como aceitar um Estado que à partida se apresente como falhado, e uma sociedade que se afirma imperfeita, estratégia propagandística condenada ao fracasso, se é o inverso que o progresso civilizacional do Homem procura? Ademais, o abandono da busca do Estado ideal e da sociedade perfeita não será estagnação deste mesmo progresso e desta mesma civilização, e resignação perante os dilemas que os Estados e as sociedades mais imperfeitas apresentam? - resultando em última instância na crença de que o Estado e a sociedade ideais são aqueles a partir dos quais não se busca melhor alternativa, corrompendo o propósito inicial de não se esperar idealismo social e governativo algum?

O caso contemporâneo, aliás, parece-me que elucida muito bem este aspeto: temos para nós, sociedade ocidental, que a democracia representativa é o “melhor dos piores regimes”, segundo as palavras de Churchill, e aliás Voegelin profetiza o fim da corrupção gnóstica pela Ação das democracias inglesa e americana; mas o que tem sido feito nesse sentido, e que faça com que tal sistema não seja acusado de totalitário, nem a sua defesa seja chamada gnóstica? Na Constituição dos países em que está estabelecida a democracia são proscritos todos os movimentos políticos extremistas que a contestem, o que estabelece a sua verdade impreterível; a sua implantação neste ou noutro país torna-se cada vez mais necessária para que o diálogo e as trocas comerciais com países ditos democráticos possam dar-se, criando a diferenciação entre “nós” e os “outros”, de que já falei, ou entre “eixo do bem” e “eixo do mal”; sem esquecer as já frequentes invasões de países que o regime democrático não cumpriam, para que pela força lá fosse implantado, e em nome da “liberdade dos povos”.

Importa neste passo regressar a Blumenberg, e a uma resposta que dá a Löwith e à sua tese do significado e fim da história, no livro homónimo. Nesta obra o discípulo de Heidegger dá conta de que a realidade histórica que hoje vivemos é diferente da concebida antes do

judaísmo e do cristianismo, e da ideia de escatologia destes dois credos, pois nesses tempos a história do mundo seria compreendida como um movimento eterno, no qual seria possível indagar acerca do princípio primeiro das coisas, do Logos universal, mas estaria interdito qualquer projeção sobre o fim último, posto que não havia. Com a noção de salvação judaico-cristã, contudo, e da vinda de um Reino dos Céus, o horizonte histórico abriu-se e introduziu-se a possibilidade de pensar o futuro. Pelas suas palavras, “Tomada neste sentido, a filosofia da história é, todavia, inteiramente dependente da teologia da história, em particular do conceito teológico de história enquanto história da realização e da salvação. Mas então a filosofia da história não pode ser uma ciência; pois como pode alguém verificar a crença na salvação em bases científicas?”¹⁶⁹ Mas a esta visão da escatologia Blumenberg contrapõe a do progresso, afirmando que ambas não se devem confundir: pois se a escatologia representa no tempo uma intervenção irresistível, que transcende a própria história e a termina como que com um estalar de dedos, todavia o progresso projeta o presente no futuro, mediante um processo evolutivo, ou pelas suas próprias palavras, “a ideia de progresso não é uma forma debilitada de juízo ou de revolução, mas uma contínua justificação do presente, mediante um futuro que ao mesmo se dá, ante o passado, com o qual se compara.”¹⁷⁰ Face à ideia de escatologia histórica que Löwith apresenta, portanto, e que é impeditiva de qualquer progresso posto que o futuro tem determinado, Blumenberg conclui que a primeira não é válida conquanto o progresso continue a acontecer, e a única possibilidade de validade que teria seria no caso de toda a Humanidade parar o progresso e centrar-se no presente, por desilusão pelo atraso do acontecimento escatológico. À reflexão sobre esta matéria não ficou igualmente Schmitt indiferente, todavia com a originalidade que lhe é própria, pois entendendo esses dias de felicidade e de salvação que hão-de vir como o engano do Anticristo de que fala a Bíblia (e para Schmitt só poderia ser obra do Anticristo a despolitização mundial que a escatologia anuncia, entendida por si como o advento das ideias liberais de igualdade e fraternidade), importa portanto recuperar um outro conceito bíblico já usado por S. Paulo¹⁷¹, o *katechon*, aquele que detém o Anticristo e que retarda a sua chegada. Será então este *katechon* o império medieval cristão, citado por Schmitt enquanto *Reich*, quando nos diz que “*Reich* significa aqui a força histórica que permite não deixar acontecer a vinda do Anticristo e o fim da era presente”¹⁷² - o qual, enfim, seria seu propósito reabilitar.

Em todo o caso e voltando à matéria atrás, acerca do carácter polémico da escatologia cristã e a sua contínua confusão com a esfera política, há que dizer a Blumenberg que a linha que distingue progresso e escatologia é muito ténue, e que para um crente o progresso não será

¹⁶⁹ Karl Löwith, *Significado da história: implicações teológicas da filosofia da história*, Introdução, p. 1, consultado em 21 de Outubro de 2012 no sítio:

<http://books.google.pt/books?id=137NNsAt4k0C&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false>

¹⁷⁰ Blumenberg, *A Legitimidade dos Tempos Modernos*, 1ª Parte, Cap. III, p. 40

¹⁷¹ 1 Tessalonicenses, 2:6-8

¹⁷² Schmitt, *O nomos da Terra*, Parte I, Cap. 3, p. 60, consultado em 21 de Outubro de 2012 no sítio: <http://books.google.pt/books?id=Qayg5HqaY18C&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q=anticrist&f=false>

mais do que a ilusão de que é possível escapar ao Juízo Final; todavia não pode ser compreensível que se queira atrasar esse progresso por reconhecimento de que a nada leva, o que a realidade histórica mostra que não sucede, nem se pode querer atrasar a evolução das ideologias da Humanidade por receio de que o Anticristo chegue mais depressa. Por essa divinização da Humanidade, que Schmitt receia enquanto cumprimento da profecia bíblica, e por essa secularização de valores para a qual tanto racionalismo, iluminismo e liberalismo contribuíram, na realidade, o ser humano tem hoje uma vida muito mais confortável e fácil do que há quinhentos anos - e a questão de que, assim, esteja mais perto o Anticristo, parece-me algo que não tem sentido colocar.

Concluo disto portanto o que até aqui tenho dito, e é que a escatologia enquanto conceito teológico não pode ter influência na política, e que se de facto tem, e se toda a política é orientada em vista a esse fim último, o da felicidade universal, que seja devido à natural tendência humana para a transcendentalidade e não por transposição para a realidade da teologia, ainda que de tempos a tempos tal procura apenas resulte na infelicidade de muitos, como a história tristemente recorda. Este parece-me ser aliás o propósito de Deus cujo mandamento não é que retrocedamos na esperança que o Anticristo demore, pois se lhe está predestinado vir nada podemos fazer para impedi-lo - mas que ao invés é: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra.”¹⁷³

Chego agora ao ponto derradeiro para o qual reservei a minha terceira e última conclusão, e a razão pela qual para o fim a deixei tem que ver com o facto de não ter encontrado ao longo deste trabalho, e ao fim de todos os pensadores que li, nenhum cujas teses tivessem que ver com que ora apresento, ainda que reconheça que todos me serviram muito bem neste propósito com os seus ensinamentos, especialmente a noção de Estado totalitário schmittiano. Não reclamo no entanto a originalidade do que pode ser ignorância minha da maior parte do que até ao dia de hoje se tem escrito sobre teologia e política, nem tão pouco me congratulo com tal por reconhecer que habitualmente a opinião que se tem sozinho está errada - mas em todo o caso aqui a apresento, por ser o lugar devido.

Tem esta minha ideia que ver com uma outra similitude entre religião e política que me parece interessante, e que é a consequência a que ambas obrigam o homem de perder a sua individualidade face ao coletivo. Da religião isto é óbvio, posto que todas se referem ao crente como membro de uma comunidade (escolhida por Deus quase sempre), cujo ingresso pressupõe da sua parte o cumprimento de determinadas normas que, já desde logo, o constroem - como seja o batismo na maior parte das religiões cristãs, a confissão na católica e a sujeição ao Papa, no protestantismo a aceitação das cinco teses, *sola fide, sola scriptura, sola gratia, solus Christus, e soli Deo gloria*, no islamismo o jejum do Ramadão e a peregrinação anual a Meca, no judaísmo a proibição da invocação do nome de Deus e do

¹⁷³ Génesis, 1:28

consumo de carne de porco, no hinduísmo a obrigatoriedade das abluções no rio Ganges. Mesmo no Budismo, que parece não pertencer a este conjunto pela sua não-definição de religião, a supressão da individualidade do praticante está presente, e é mesmo o fim que se tem em vista, pelo aniquilamento das suas paixões e posterior ascensão ao Nirvana, à imitação de Buda. Também o conjunto das religiões imita este preceito, ordenando a contenção dos instintos individualistas aos seus crentes, e o seguimento da razão enquanto luz que Deus pôs neles por igual para que melhor O alcançassem. Uma frase de Tolstoi vem a este propósito, e é que “Pretender que a vida dos homens seja sempre dirigida pela razão é destruir toda a possibilidade de vida.”¹⁷⁴ O próprio termo “religião”, de origem latina, parece-me ter este sentido comunitarista, *re-ligare*, uma reunião dos crentes com Deus como assembleia; coisa com que também concorda a ideologia que todas as religiões apresentam de que após a morte o crente se reunirá a Deus no Céu e fará parte da comunidade dos entes celestes, salvo, claro, se pelo seu egocentrismo em vida não participou da sociedade dos eleitos. Mesmo as várias bíblias das várias religiões dirigem-se sempre ao homem na segunda pessoa do plural, “vós”, e nunca na primeira do singular, “tu”; não esquecendo igualmente que a razão pela qual o Deus de Abraão criou Eva foi porque “não é conveniente que o homem viva só.”¹⁷⁵

Agora no que diz respeito à política, e à redução que faz da individualidade, temos que igualmente obriga o homem a seguir um determinado código de conduta, no que se convencionou chamar “lei”, e que aliás essa mesma “lei” nunca trata o homem como pessoa singular, mas se refere à totalidade dos cidadãos, ainda que, na verdade, seja ao indivíduo isolado que constrange. A própria etimologia grega da palavra política, *polis*, originalmente a cidade-Estado helénica, remete-nos para a comunidade dos homens, e o civilizacionismo requerido para que o homem dela faça parte obriga-o a uma sociabilidade com os demais. Mesmo na questão das nacionalidades políticas, que se poderiam apresentar como exemplo de identificação pessoal e portanto exclusiva, parece-me que é precisamente o contrário que sucede, e que o particular que faça parte de um determinado país faz necessariamente parte do grupo dos outros particulares seus conterrâneos. Uma análise histórica que não precisaria de ser aprofundada e uma leitura da “Paz Perpétua” kantiana demonstrariam aliás que o espírito das nações tende a aproximá-las umas das outras, e que o próximo ato dos nacionalismos políticos será a sua supressão numa única e global nação homogênea. De resto as palavras de Aristóteles quanto a isto revelam-se interessantes, na esteira da sua teoria do homem enquanto animal político, pelo menos quando afirma citando Homero que o homem sem lar, sem família, e sem leis, “será um deus ou um bicho.”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Leo Tolstoi, *Guerra e Paz*, Vol. 4, p. 250

¹⁷⁵ Génesis 2:18

¹⁷⁶ Aristóteles, *Política*, Introdução, p. 8

Aqui poderia objetar-se que de facto as instituições políticas ultrapassadas aniquilavam o ser individual do homem face ao poder desmedido dos soberanos, tais como a tirania antiga, que todos fazia servos, a oligarquia ou aristocracia, que dois grupos separavam, um que obedecia e outro que mandava pelo seu estatuto, ou a monarquia absoluta, da qual todos eram súbditos - coisa que com a democracia atual já não acontece, tanto mais que a evolução das estruturas políticas ao longo da história pode muito bem ser entendida como a ascensão do particular ao poder. Ora a isto respondo que os ideais que a tal o elevaram ao longo dos tempos, tais como a igualdade para com o resto do género humano tanto em direitos como obrigações, podem de facto ser vistos como continuidade do processo de aniquilamento da sua individualidade, posto que com eles mais integrado fica, a sua individualidade menos pode, e é, enfim, mais um do grupo, só que com estatuto oficial. Mesmo esses ideais políticos poderão ser encarados pela perspetiva de coletivização do homem: o liberalismo económico transformando-o numa peça de engrenagem da produção em série, o socialismo dele fazendo um membro da comunidade que só pela união triunfará, o comunismo, enfim, sem que precise de explicação. A própria noção de cidadania, tão em voga hodiernamente, e que à partida parece potenciar em cada cidadão a sua própria opinião, e o seu próprio direito a dizê-la, não posso encarar senão como ato coletivizaste, na medida que é só no seio da sociedade que tem valor. Farei no entanto com isto o apanágio da anarquia, na qual cada homem interessa individualmente e o coletivo se extingue? Também não, e a razão está nessa contradição da anarquia que, ainda que recuse qualquer forma de poder, é no entanto ela mesma poder estabelecido e vigente - tanto mais que mesmo um Estado anárquico terá a sua polícia. Como dirá disto Schmitt, referindo-se ao anarca Bakounine, “chegamos ao paradoxo estranho que ele deverá necessariamente tornar-se teoricamente o teólogo de uma anti-teologia, e na prática, o ditador de uma anti-ditadura.”¹⁷⁷

Ora então há-de se me dizer que o individualismo que procuro não é mais do que egoísmo, que é natural que o homem se dê em comunidade, que a vida lhe fica mais facilitada vivendo com os outros do que imitando o juiz penitente da “Queda” de Camus - e em nada disto discordo. Quero simplesmente constatar o que escrevo, não ajuizar; e a constatação que faço é que uma religião que recusa a individualidade aos seus crentes e uma política que aos seus sujeitos transforma em comunidade têm ambas carácter totalitário. Os seus despachos são para que todos sigam, e o indivíduo cessa diante do conjunto. Disto a colmeia das abelhas e o ninho das formigas dão uma boa imagem, ambos regidos pela mão de ferro da sua rainha e com os seus membros existindo só para o grupo. Todavia a gravidade está, a meu ver, em que não é possível forma de religião, nem forma de política (o que mais grave é, posto que ninguém dela prescinde), à qual a Humanidade possa escapar livre.

¹⁷⁷ Schmitt, *Teologia Política I*, IV, p. 75

Acabo portanto as minhas conclusões e este trabalho com a frase de Benjamin Franklin que aqui convém: “O homem será ultimamente governado por Deus ou por tiranos” - o que resultará num despotismo igual.

Bibliografia

- ___ Aristóteles, *Metafísica*, Loeb Classical Library
- ___ Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, 2008
- ___ Corneille, *Polyeucte*, Classiques Larousse de poche, Paris
- ___ D. Francisco de Manuel e Melo, *Carta de Guia de Casados*, Editorial Verbo
- ___ Queiroz, Eça de, *Uma campanha alegre*, Lello e irmão editores, 1980, Porto
- ___ Filon, *On Providence*, Harvard University Press
- ___ Galsworthy, John, *A família Forsyte*, Edição Livros do Brasil

- ___ Homero, *A Ilíada*, Publicações Europa-América
- ___ Hugo, Victor, *Les Misérables*, Maxi Poche Classiques Françaises, 1998

- ___ Kant, Immanuel, *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Lisboa Editora, Lisboa

- ___ Kelsen, Hans, *A justiça e o direito natural*, Coleção Studium
- ___ Monod, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, Librairie Philosophique J. Vrin
- ___ Maquiavel, *O Príncipe*, Guimarães Editores, 2003
- ___ Miguel de Cervantes, *O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha*, Publicações Europa-América
- ___ Montesquieu, *L'esprit des lois*, Classiques Larousse
- ___ Peterson, Erik, *Theological tractates*, Stanford University Press
- ___ Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Classiques de poche, Paris

- ___ Scattola, Merio, *Teologia Política*, Edições 70, 2009
- ___ Schmitt, Carl, *Du politique, légalité et légitimité*, Pardès, 1990
- ___ Schmitt, Carl, *La notion de politique*, Calmann-Levy

- ___ Schmitt, Carl, *Parlamentarisme et démocratie*, Éditions du seuil, 1988

- ___ Schmitt, Carl, *Theorie de la constitution*, Presses universitaires de France, 1989

- ___ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Guimarães Editores
- ___ Rousseau, Jean-Jacques, *Rêveries d'un promeneur solitaire*, Classiques Larousse

- ___ Tocqueville, Alexis de, *A democracia na América*, Edições Clássicos da Filosofia
- ___ Tolstoi, Leo, *Guerra e Paz*, Publicações Europa-América
- ___ Voltaire, *Candide*, Univers des lettres Bordas

- ___ Pasternak, Boris, *O doutor Jivago*, Editores associados, Lisboa